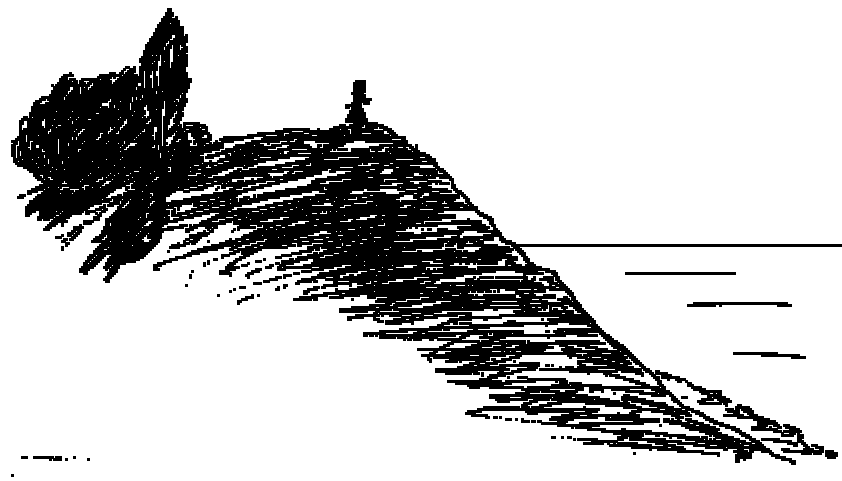


Università degli Studi di Napoli “Federico II”
Facoltà di Lettere e Filosofia

Dottorato di ricerca in *Scienze Filosofiche*
XXI CICLO

Tesi di dottorato in
FILOSOFIA TEORETICA

«Ogni cosa ha il suo tempo»:
il “nodo dialettico” kierkegaardiano
tra ‘edificante’ e ‘ripresa’



Candidata:
dott.ssa GIULIA LONGO

Tutor:
Prof. EUGENIO MAZZARELLA

INDICE

Introduzione

«*Larvatus pro Deo*»

p. 3

CAPITOLO PRIMO

At opbygge. Voce del verbo «edificare»

p. 9

- «Perdere il me per trovare l'io»

p. 29

- «Come il fiume Guadalquivir...»

p. 40

- I «Discorsi edificanti 1844»

p. 57

CAPITOLO SECONDO

At gjentage. Voce del verbo «riprendere»

p. 102

- "De omnibus dubitandum est"

p. 108

- "Repetita iuvant"

p. 139

- "Nulla dies sine linea"

p. 174

CAPITOLO TERZO

Giobbe e Qohelet. Voci del Verbo?

p. 197

- Un tempo per guadagnare e un tempo per perdere

p. 228

- Un tempo per piantare e un tempo per sradicare

p. 254

- Un tempo per la guerra e un tempo per la pace

p. 269

APPENDICE

p. 293

TRADUZIONE INEDITI di SØREN KIERKEGAARD

DUE DISCORSI EDIFICANTI 1844

- Preservare la propria anima nella pazienza *Lc. 21,19*

p. 297

- Pazienza nell'attesa *Lc. 2, 33-40*

p. 321

TRE DISCORSI EDIFICANTI 1844

- Pensa al tuo Creatore nella tua giovinezza *Qo.* 12,1 p. 345
 - L'aspettativa di una beatitudine eterna 2 *Cor.* 4,17 p. 363
 - Egli deve crescere, io diminuire *Gv.* 3,30 p. 383
-
- *Una tesi, soltanto una* [28/03/1855] p. 398
 - *Che cosa voglio?* [31/03/1855] p. 399
 - *Questo deve esser detto; dunque, lo si dica* [24/05/1855] p. 403

BIBLIOGRAFIA

p. 408

Introduzione

LARVATUS PRO DEO

*«Mentre l'aria è ancora
così piena del brivido della neve d'inverno,
perché apri la finestra?»*

“Aprire la finestra” è l'immagine dell'impaziente. Chi ha pazienza non siede alla finestra, costui ha sempre abbastanza da fare, oppure siede accanto alla finestra ma attende al suo lavoro senza guardarvi fuori. È già un gesto di impazienza sbirciare fuori, e l'impaziente dimentica il lavoro per guardare alla finestra, lo mette da parte per guardare fuori da essa, finché poi non la apre. Che significa non aprire la finestra, così come fa l'uomo paziente? Significa essere introverso, mentre l'impaziente è estroverso. L'uomo paziente riposa tranquillo in se stesso, mentre il tempo passa; l'impaziente non trova quiete nel profondo, perciò la sua anima si attacca all'occhio: anch'esso è come una finestra alla quale egli si affaccia»¹.

In questi termini si esprime Kierkegaard nel *Journal* NB 14 inaugurato a fine 1849, prendendo spunto dai versi del poeta-salmista danese Hans Adolph Brorson. Versi che fanno il verso, a loro volta, ad un gesto apparentemente immotivato: l'aprire una finestra quando il momento sembra il meno appropriato, ossia dopo una nevicata in pieno inverno, quando buon senso vuole non si disperda il calore nel frattempo accumulatosi all'interno, a fatica. Dal pensiero che una strofe suscita alla meditazione che il proprio sussume, il passo è breve, e, nel caso specifico di Kierkegaard, simultaneo. Per via di questo passo, tanto sincronico da esser naturale, l'atto stesso d'apertura viene a simboleggiare l'atteggiamento proprio di chi si dibatte talmente col suo sé e con quanto lo circonda da aver bisogno di un'evasione momentanea, bisogno che in quel movimento – del braccio come occhio della mente

¹ *Pap.* X 2 A 287, pp. 211-212; *SKS* NB 14, 1849, p. 109; *Diario* (traduzione modificata), tr. it. di C. Fabro, 12 voll., Brescia 1980, vol. 7, n. 2701, p. 29. I versi citati in corsivo in apertura del brano, «*Mens Luften er endnu saa fuld / Af vintersneens Gysekuld, / Hvi lukker Du da Vindvet op*», sono tratti da H.A. Brorson, *Psalmes og aandelige Sange* [Salmi e Cantici spirituali], Copenhagen 1838², salmo 249 [ASKB 200].

– verso l'esterno trova la direzione della propria entropia, la via di fuga più prossima per il suo tumulto interiore.

Non è un caso che, della figura paziente per antonomasia, Kierkegaard non sappia tacere il momento che, pure, questa visse: che di Giobbe, cioè, egli apprezzi anche quell'apparente impazienza, «*utålmodighed*» dettata, però, dalla profonda esigenza di questionare con Dio, di sostenere le proprie ragioni al suo cospetto, dall'intima forza di aver torto dinanzi a lui². Tra i personaggi veterotestamentari, quello di Giobbe rappresenta, infatti, un vero e proprio “inaggirabile” all'interno della riflessione kierkegaardiana: egli è “tangibilmente presente” sin dal novembre 1834, come emblema – inferiore soltanto a Cristo – della sopportazione nel fraintendimento, nella proclamazione della propria innocenza in forza dell'assenza di qualsiasi colpa. Il primo appunto di *Diario* che lo riguarda svela, in tal senso, anelli teorici poi determinanti nel percorso filosofico del pensatore danese: il motivo del «divenire colpevole in tutta innocenza», ad esempio, trattato nove anni dopo nell'opera-chiave *Gjentagelsen*, si sporge proprio fino all'esempio giobbico, al quale il giovane co-protagonista del racconto si rivolge tenendosi il libro sul cuore, come fosse un precedente nella storia umana che abbia patito e, pentitosi, abbia vinto.

Il presente lavoro non si limita, però, alla lettura forse più famosa, da parte di Kierkegaard, dell'umile maestro biblico, bensì ne ripercorre, pazientemente, lo svolgersi appassionato, il continuo ripensamento, il paradossale conforto. Il suo titolo, «Ogni cosa ha il suo tempo», suona, in danese, «*Alt har sin Tid*». È lo stesso Kierkegaard a sceglierlo come esergo di una lettera che ha sempre Giobbe per motivo ispiratore, eppure è mutuato da un altro libro sapienziale, che egli tiene perennemente sul leggio: ovvero da quel terzo capitolo del Qohelet, capolavoro dialettico circa il succedersi dei tempi, poi esemplarmente tematizzato nei *Discorsi edificanti in vario spirito* del 1847. È la dialettica dell'«*Alt*», da questo punto di vista, a rivelarsi cifra dell'approccio kierkegaardiano alla questione tutta: se esso suoni, appunto, dal versante del «tutto», qoheletica *vanitas vanitatum* assuefatta dalla ripetizione, o non

² Per un primo coro di voci sul *topos*, cfr. H.A. Fine, *The Tradition of a Patient Job*, in: «Journal of Biblical Literature», 74/1955, pp. 28-32; J.A. Blair, *Living Patiently. A devotional Study of the Book of Job*, Neptune 1966; J.L. Ginsberg, *Job the Patient and Job the Impatient*, in: «Conservative Judaism», 21.3/1967, pp. 12-28.

piuttosto da quello dell'«ogni cosa», il sottinteso all'accettazione giobbica che ringrazia per ciò che gli è stato dato nel momento in cui gli viene inspiegabilmente tolto, prima di riprenderlo.

Sia Qohelet che Giobbe sono problematizzati da Kierkegaard secondo questo doppio versante, sicché quel che ne risulta è una certa scambievolezza di fondo, ben resa dall'immagine del «nodo dialettico» (*dialektiske Knude*), che egli utilizza più volte nel corso della sua frenetica attività di scrittore e che pare trovare la spiegazione più esaustiva in un passo quasi inosservato di *Esercizio di cristianesimo*, qui riportato nelle ultime battute del lavoro, fedeli all'intento kierkegaardiano.

Lo studio qui proposto si sviluppa in tre capitoli e in una lunga *Appendice*, che forse andrebbe ad essi anteposta: si tratta di scritti kierkegaardiani – i *Discorsi edificanti 1844* – integralmente tradotti dall'originale danese, ancora inediti in italiano, vere e proprie linee-guida dell'impianto teoretico assunto, avente il suo fulcro in quel biennio decisivo che fu per lui il 1843/1844, e spingentesi fino alla "produzione militante" degli ultimi anni di vita, individuando come filo rosso i due concetti anch'essi nominati nel titolo. «*Opbyggelig*», edificante, e «*Gjentagelse*», ripresa e/o ripetizione, costituiscono le due estremità del nodo di cui sopra, stretto fino al tentativo di concretizzazione effettiva da parte di Kierkegaard, il quale, sin dalla licenza teologica conseguita nel luglio del '40, sviluppa una crescente insofferenza nei riguardi di quella stessa cerchia ecclesiastica da cui si congeda e della quale, nel contempo, entra a far parte. Il concetto di Predica (*Prædiken*), unitamente a quelli di Parola (*Ord*) e Discorso (*Tale*), svolge qui un ruolo fondamentale, laddove esso passa a sottolineare criticamente il risvolto “mondano” cui si riduce: l'esercizio svogliato, da parte del pastore officiante, di un mestiere per cui viene pagato, come qualsiasi altro impiegato statale, in barba all'autorità divina di cui dovrebbe essere il terreno garante.

Prædikæren era detto, ai tempi di Kierkegaard - sotto la scia del luterano *Der Prediger* -, il libro del Qohelet: *Prædikærens Bog*, “Il libro del Predicatore”. Ebbene, è soprattutto per opposizione ai pastori-predicatori del suo tempo che il saggio israelita acquista, agli occhi di Kierkegaard, una sorta di “valore aggiunto”: a partire dal significato letterale del suo nome-funzione, infatti, dell'Ecclesiaste come colui che

interviene all'assemblea e prende la parola, il Predicatore kierkegaardiano si fa paradigma di una “schiettezza” superiore, custode di una qualità andata nel frattempo irrimediabilmente perduta.

In ragione della pregnanza di quella stessa parola, Kierkegaard scenderà in campo per condurre la sua battaglia contro un nemico dai contorni sempre meglio marcati: «*det Bestående*», “l'ordine stabilito”, contro cui muoverà la sua tesi paradossale secondo cui «il cristianesimo attuale non è il cristianesimo contemporaneo».

Il corto circuito trova nel cristianesimo del Nuovo Testamento (*Christendom*), esigente in sé contemporaneità, la distanza più abissale rispetto a quello professato, “attualmente”, in pompa magna: mera «*Christenhed*», cristianità del tutto avulsa dal messaggio che dovrebbe annunciare nel predicare che pur dice di tutelare. A tal fine sono stati tradotti tre articoli del cosiddetto “ultimo Kierkegaard”: per suggerire quella continuità speculativa altrimenti inflazionata in linea di principio da una religiosità riconosciutagli sul piano esclusivamente teorico. L'apporto pratico del suo agire concreto è stato qui messo in evidenza seguendo “da vicino” le tappe del suo cammino: l'ultimo capitolo, in particolar modo, tenta di – parafrasando un'altra felice espressione kierkegaardiana – “fare il nodo al filo” illustrando l'esegesi ermeneutica della sua interpretazione del cristianesimo, sempre più calato nell'ottica del «*diventare cristiano*», ove il sintagma non venga a identificarsi con l'«*essere uomo*», così come la modernità a lui odierna richiede a gran voce. Giobbe e Qohelet, da unici due *outsiders* rispetto alle figure rigidamente neotestamentarie commentate nei *Discorsi edificanti* 1843-1844, assumono via via un peso di sempre maggiore rilievo sul cuore e sul leggio kierkegaardiani, un peso travalicante il biennio in oggetto. Seguendo tale traccia, “fiutando” un *quid* di eccedente rispetto a quanto detto, il primo capitolo prova a racchiudere una panoramica ragionata del concetto di «*edificante*» (*opbyggelig*) in Kierkegaard: dal primo misterioso appunto datato 1836 al famoso «Ultimatum» a chiusura di *Enten-Eller* ai coevi *Discorsi edificanti* offerti in contemporanea con la mano destra³.

³ «Con la sinistra porgevo al mondo *Aut-Aut*, con la destra i *Due discorsi edificanti*; ma tutti o pressoché tutti tesero la loro destra verso la mia sinistra» (S. Kierkegaard, *Synspunktet for min*

Ad imporsi è la stessa dichiarazione kierkegaardiana secondo cui l'edificante è la sua propria categoria, quella del "poeta penitente" Søren Kierkegaard, il "tratto visibile" rispetto alla caleidoscopica, mascherata attività pseudonimica (si pensi a *Il concetto dell'angoscia*, *Briciole filosofiche*, *Prefazioni*, per restare alle sole opere edite nel '44) condotta in parallelo. Resta indubbio, difatti, un certo snobismo nei riguardi di tale misconosciuta produzione kierkegaardiana, a dispetto dell'importanza che Kierkegaard *in primis* vi riservava. L'etimologia più convincente della voce verbale «edificare» è contenuta in *Kjerlighedens Gjerninger* (Atti dell'amore), altra opera del '47 qui necessariamente chiamata in causa: questa restituisce un'ingegnosa rivisitazione di un termine altrimenti usurato di tradizione paolina, a cui Kierkegaard si rifà per meglio marcare la sua nuova concezione dell'«*op-bygge*», costitutivamente diversa rispetto al mero «costruire» a cui il vocabolario moderno, "dimentico del Nuovo Testamento", l'ha ridotto.

Altra categoria altrettanto esaltata come propria – seppur dallo pseudonimo kierkegaardiano Constantin Constantius – quella di *Gjentagelse*, lemma rompicapo in italiano rendibile sia come «ripetizione» che come «ripresa». Il secondo capitolo tenta di tirare *le* fila della *quérelle*, distinguendo tra le varie accezioni presenti all'interno della stessa miniera filosofica kierkegaardiana, che "battezza" la voce in questione in un testo del febbraio-marzo 1843, ancora poco conosciuto in Italia: *Johannes Climacus, o: De omnibus dubitandum est. Un racconto*. Lo pseudonimo autore poi delle *Briciole* e del monumentale *Poscritto conclusivo non scientifico* figura qui come protagonista del racconto, il quale arresta la sua riflessione non appena inciampa, per l'appunto, in un'inedita lettura della "ripetizione", intendibile – al di là della sfera logica che la traduce negli stolidi termini di identità e differenza – come movimento temporale in avanti, un ricordare procedendo, una "ripresa".

Forfatter-Virksomhed; tr. it. di C. Fabro: *Il punto di vista della mia attività letteraria*, in Id., *Scritti sulla comunicazione*, 2 voll., Roma 1979, vol. 1, p. 130). Cfr. *Infra*, cap. I, in part. par. II: «Come il fiume Guadalquivir...». La presente *Introduzione* deve il suo titolo "cartesiano" – attribuendolo, però, a Kierkegaard, nei termini di un avanzamento sotto mentite spoglie (il «*prodeo*» latino, unito al «*larvatus*» caratterizzante gli pseudonimi), cadute le quali emerge la direzione più autentica del suo procedere («*pro Deo*») – ad un articolo cui siamo particolarmente grati, e al quale, tra le righe, rinviando: X. Tilliette, *Larvatus pro Deo*, in: R. Boyer – J.-M. Paul, *Kierkegaard. La découverte de l'existence*, Nancy 1990, pp. 25-46.

Oltre al famoso rifugiarsi in Giobbe presente nel finale del testo e al succitato esergo qohelético ivi richiamato, il rimando ai due eroi sapienziali è suggerito da un sotterraneo ruminare che s'interroga al margine del concetto di «novità», e che nell'opera del '43 mostra un periodo di incubazione già più che sufficiente. Il *discrimen* tra due ferme ed alla lunga sterili contrapposizioni viene risolto dall'aggiunta occorsa con l'avvento dell'eterno nel tempo: la venuta di Cristo sulla terra costituisce, secondo la specifica visione kierkegaardiana, il *proprium novum* del cristianesimo, la ripresa mai venuta in mente ad essere umano, la contemporaneità riprendibile nel suo esser stata, ripetibile nel suo da essere come ridiventare.

Edificante e ripresa non partecipano, dunque, della sola compresenza temporale, o della mera connessione cronologica: esse sono correlate in maniera propriamente concettuale, e le figure bibliche da Kierkegaard mai accantonate risaltano nel mettere a fuoco il suo nuovo modo di vedere, il suo – paradossalmente: paziente – stare alla finestra, attendendo al suo lavoro senza sporgersi o sbirciare. L'ultimo capitolo si apre col primo appunto in assoluto dei *Papirer* kierkegaardiani, datato 15 aprile 1834, e si chiude con l'ultima annotazione del 25 settembre 1855: ricorrendo ad un certo taglio biografico si è cercato di ri-orientarsi nelle sue sterminate *Carte*, edite e inedite, restringendo il nodo prima di scioglierlo, rievocando le complessità frattanto maturate: che ripetere non è riprendere, che costruire non è edificare, che cristianità non è cristianesimo.

Copenaghen-Napoli, martedì 11 novembre 2008

CAPITOLO PRIMO

At opbygge. Voce del verbo «edificare»

«Anche il fiore, quando è ormai tardo autunno, può parlare con la saggezza degli anni e dire in verità: “Ogni cosa ha il suo tempo, c’è un tempo per nascere e un tempo per morire; c’è un tempo per scherzare frivolmente col vento primaverile e un tempo per esser schiantati dalla tempesta autunnale; c’è un tempo per fiorire rigogliosamente vicino all’acqua corrente, amata dalla fonte, e un tempo per essere avvizziti e dimenticati; c’è un tempo per essere cercati per la propria bellezza e un tempo per essere irriconoscibili nella propria miseria; c’è un tempo per essere accuditi con cura e un tempo per esser buttati via con disprezzo; c’è un tempo per gioire nel calore del sole mattutino e un tempo per perire nel freddo della notte. Ogni cosa ha il suo tempo; che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica?”»¹.

¹ S. Kierkegaard, *En Leiligheds-Tale (Un discorso d’occasione)*, prima parte - delle tre di cui si compone - di *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand (Discorsi edificanti in vario spirito)*, 13 marzo 1847, in: *Søren Kierkegaards Skrifter* [d’ora in poi: *SKS*] 8, a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff e J. Kondrup, testo ristabilito da N.W. Bruun, L. Jaurnow e S. Tullberg, Copenhagen 2004, pp. 125-126. Il discorso in oggetto è uno dei più “snobbati” in assoluto tra gli scritti kierkegaardiani, tant’è che in italiano non ci si è ancora preoccupati di tradurlo. Io devo l’“iniziazione” al piccolo gioiello edificante in questione alla dott.ssa Francesca La Fiora, mia collega presso il *Søren Kierkegaard Forskningscenter* di Copenhagen, che qui – nella “principalità della prima nota” – colgo l’occasione di ringraziare. Tutte le altre traduzioni citate sono mie: se già disponibili in lingua italiana, ne indico il curatore e – eventualmente apportate – le modifiche. Tra i più recenti e accreditati studi internazionali in merito, cfr. R.L. Perkins (a cura di), *International Kierkegaard Commentary* [d’ora in poi: *IKC*], vol. 15, *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, Macon 2005, e qui in part. S. Hough, “*Halting is Movement*”: the Paradoxical Pause of Confession in “An occasional Discourse”, pp. 37-52; C.A.P. Nelson, *Kierkegaard’s Concept of Vocation in “An occasional Discourse”*, pp. 85-110.

È, questo, un raffinato esempio di quell'«euritmia argomentativa» che il Kierkegaard trentaquattrenne ribadisce ancora una volta essere il suo autentico scopo *formale*: che cioè «l'aspetto dialettico-architettonico»² dei suoi scritti rispecchi a tal punto il *contenuto* di cui tratta da costituirne le fondamenta, da suggerire – avendone messo in luce la pregnanza – la parola.

«Anche l'animale, quando sta per morire, può parlare con la saggezza degli anni e dire in verità: “Ogni cosa ha il suo tempo; c'è un tempo per fare salti di gioia e un tempo per trascinarsi a terra; c'è un tempo per svegliarsi presto e un tempo per dormire a lungo; c'è un tempo per correre in gruppo e un tempo per appartarsi per morire; c'è un tempo per costruire il nido con la propria amata e un tempo per sedersi solitari sul tetto; c'è un tempo per volare

Per un “assaggio” di sviluppi ulteriori, cfr. M.J. Ferreira, *“The Next Thing”: on the Maieutic Relations between the “Upbuilding Discourses in Various Spirits” and “Works of Love”*, in: *Ivi*, pp. 371-396. Sul fiore come «immagine cara» tanto a Qohelet quanto a Giobbe, cfr. G. Ravasi, *Giobbe*, Roma 1991³, p. 445.

² Søren Kierkegaards Papirer, [d'ora in poi: Pap.] VIII 1 A 33, *Journal* 1847, pp. 20-22; *Diario*, cit., vol. 4, n. 1346, pp. 18-20. Il paragrafo si intitola «Noget om min Interpunktion», *Qualcosa sulla mia interpunzione*. La parola «euritmia» è in realtà una felice espressione fabriana, laddove il testo kierkegaardiano parla di «Sætningernes Proportion», ovvero di una sapiente, ma in qualche modo più modesta, «proporzione delle frasi»; adottiamo volentieri, però, la trovata del traduttore, riconoscendogli una resa fedele all'intento kierkegaardiano. Ci preme porre l'accento sin da ora su quanto più avanti, nello stesso passo, posto in evidenza, in realtà un vero e proprio “irrinunciabile” da parte di Kierkegaard, rivelato sin dall'inedito pseudo-autobiografico *Johannes Climacus* (gennaio-febbraio 1843) e fino all'“attacco” di *Til Selvsprøvelse* (10 settembre 1851): che cioè i suoi discorsi vadano letti ad alta voce, stando nel lettore e nell'intonazione di questi il vero e proprio «Rythm», che le sue righe non possono che porre in potenza, stando poi all'atto pratico del lettore, appunto, il fatidico «restituire nell'essenza». Il tema si rivela ben quotato nel panorama bibliografico kierkegaardiano: per una prima introduzione in merito, cfr. N. Viallaneix, *Écoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la Parole*, Prefazione di J. Ellul, 2 voll., Paris 1979, in part. vol. 1, p. 38 sgg., ovvero l'enunciazione della sua «troisième thèse» di fondo, così presentata: «L'oeuvre di Kierkegaard, où retentit la Parole, a une structure sonore. Troisième règle de méthode: la “lire à haute voix”». Cfr. anche, proprio con particolare riferimento al discorso in oggetto, G. Nicholson, *The Intense Communication of Kierkegaard's Discourses*, in: *IKC*, vol. 15, cit., pp. 349-370.

liberi incontro alle nuvole e un tempo per sprofondare oppressi a terra. Che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica?»³.

Sembra un “cantilenare”, il periodare di Kierkegaard in balia del Qohelet, un periodare binario che segue l’alternarsi dei tempi e lascia che un pendolo oscilli tra di essi, raccontandoli. È l’enigmatica figura biblica a “prestarsi”, in tal senso, all’inesauribile creatività dello stile kierkegaardiano. Ma il punto fermo della questione sta precisamente nell’eccedere la mera «questione di stile», nel non esaurirsi in essa.

L’*Alt har sin Tid* funge, infatti, per Kierkegaard, come sentenza «edificante» *par excellence*: essa contiene al suo interno tanto il rimando alla temporalità (*Timelighed*) e a tutto quanto questa, a sua volta, rimanda - declinato come «occupazione terrestre» - l’*avere*, dunque, ogni cosa – *a parte subjecti* benché *objectum* ciascuna – il suo tempo inteso come momento in esso estinguentesi, una sorta di apparire per svanire, quanto l’accento alla e della eternità (*Evighed*) posta nel cuore di ciascuna stessa cosa, un labile segno del suo trascendere, un *esserci* un tempo per ogni cosa, *a parte objecti* ma *subjectum* paradossale ogni tempo nel suo esserlo, per il tutto che ne sia l’istante (*Øieblik*).

«Ogni cosa ha il suo tempo, dice Salomone, ed in tal modo l’esperienza parla di ciò che è passato e di ciò che è superato, quando l’uomo anziano, rivivendo la sua vita, la vive soltanto in una sorta di ricordo rimuginante, avendo la sua vita superato quelle impressioni della vita che, come immediatamente presenti,

³ SKS 8, p. 126. Per un’ottima visione d’insieme sul libro del Qohelet, “kierkegaardianamente” pungolata tanto da recare sin dalla copertina l’interrogativo succitato, cfr. G. Ravasi, *Qohelet. Il libro più originale e "scandaloso" dell’Antico Testamento*, Cinisello Balsamo 2004□.

nella fretta, sono qualcosa di diverso da ciò che sono come il passato per un peccato ricordare»⁴.

L'incipit del discorso *presenta* il *passato* che si appresta, a grandi linee, a tematizzare, e lo fa dando vita a un personaggio: «*Oldingen*», il vegliardo, l'uomo anziano, attanagliato «*i en betragtende Erindring*», in un ricordo rimuginante, riconsiderante, contemplativo in senso retrospettivo. Può, l'esperienza dell'anziano, “fare da spalla” alle parole di Salomone? Può, l'anziano stesso, ripeterle con la stessa intonazione, nella stessa vocazione? Può, una saggezza dettata e maturata dall'esperienza quale è quella del vegliardo, valicare i limiti temporali e parlare per bocca dell'eterno, ergendosi a conclusione necessaria di ogni destino, a tomba di qualsiasi, non contemplata, possibilità?

⁴ SKS 8, p. 124. Il tomo di commento e note al testo [*Kommentarer*], SKS K 8, a cura di H. Deuser e J. Garff, Copenaghen 2004, p. 206 sgg., segnala sin dall'avvio il riferimento di Kierkegaard a *Præd.* 3,1, l'odierno *Prædikereens Bog*, “Il libro del Predicatore”, nonché l'associazione dell'identità tra Qohelet, *Prædikeren* appunto, cioè “Il Predicatore”, e Salomone, «morto all'incirca nel 930 a. C., secondo figlio di Davide e Batseba, re di Israele per 40 anni (cfr. 1 Re 11,42), famoso per la sua grande saggezza». Nella versione dell'Antico Testamento del 1740, ancora valida ai tempi di Kierkegaard, “antiquata” rispetto a quella approvata nel 1819 per il Nuovo Testamento, il testo appariva “compromesso” sin dal titolo, presentato difatti anche come «Salomo Prædiker» in diretta filiazione dalla resa luterana «Der Prediger Salomo», cfr. *Die Bibel, oder die ganze Heilige Schrift des alten und neuen Testaments, nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers. Mit einer Vorrede vom Prälaten Dr. Hüffell*, Karlsruhe – Leipzig 1836, nel catalogo della biblioteca di Kierkegaard [a cura di H.P. Rohde, Copenaghen 1967, d'ora in poi: ASKB] n. 3. Tuttavia - e il seguito di note lo fa opportunamente notare -, Kierkegaard possedeva un testo strenuamente contrario a questa interpretazione: W.M.L. de Wette, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments*, 2 voll., Berlin 1833-42 [1^a ediz. 1817-26], ASKB n. 80 (cfr. vol. 1, § 284, p. 355 sgg.). L'edizione pubblicata in concomitanza della revisione del testo in questione, già per lo più stilato nel corso del 1846, pone invece espressamente in relazione Qohelet e Giobbe (cfr. *Bibelen eller den hellige Skrift paany oversat af grundtexten og ledsaget men Indledning og oplysende Anmærkninger*, Copenaghen 1847, ASKB nn. 8-10). Qui, nella *Indledning* (Introduzione) all'Ecclesiaste, l'enigmatico lemma ebraico «Qohelet» viene reso fedelmente come «*Den, som taler i en Forsamling*», “colui che parla a un'assemblea”. La versione italiana da cui, non a caso, più ci siamo lasciati influenzare è quella a cura di G. Ceronetti, *Qohélet. Colui che prende la parola*, Milano 2001.

«Oh, quale desolazione per la vecchiaia se fosse vero che la vita, in ogni momento, potesse essere riguardata da chi ancora la vive mentre egli stesso non esiste, come se la vita fosse meramente un evento passato senza alcun compito presente per la persona vivente, come se la persona vivente e la vita fossero separati nella vita così che la vita fosse bella e finita e chi la vive divenisse un assente!»⁵. Kierkegaard parla di «*Trøstesløshed*», letteralmente “mancanza di consolazione”, nel caso in cui l’anziano – elevato adesso a vivente *tout-court* – si trovasse in presenza dell’assenza e, per converso, in assenza della presenza, in assenza della *propria* presenza, in presenza della *propria* assenza da una vita che come tale è assente essa per prima, priva di una prima persona presente al suo essere come vivere, così presa da un’ineluttabilità del già compiuto da non badare ad “alcun compito presente”, da ridurre se stessa a un anonimo nessuno, dunque a separarsi da sé nel mentre ancora crede – come se bastasse essere – di vivere.

«Oh, quale spiacevole saggezza se tutto ciò che è umano fosse come dice Salomone e se il discorso sul tema dovesse finire allo stesso modo di quello secondo cui vi è un tempo per ogni cosa – in termini più familiari: “che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica?”»⁶. La sterzata di Kierkegaard è più che mai brusca, tant’è che immediatamente si preoccupa di precisare: «Forse il significato potrebbe essere più chiaro se Salomone avesse detto: Ci fu un tempo per ogni cosa, ogni cosa ebbe il suo tempo – al fine di

⁵ SKS 8, p. 126.

⁶ *Ibidem*. Ad interrogarsi circa il valore propriamente filosofico di *Un discorso d’occasione*, rinvenendo in Qo. 3,1 la più opportuna *ouverture* per un discorso sul rapporto tra tempo ed eterno, è U. Knapp, *Das Gute: eine philosophische Rekonstruktion*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2007*, Berlin-New York 2007, pp. 46-64.

mostrare che egli, come un uomo anziano, sta parlando del passato, e non ne sta parlando a nessuno, ma a se stesso»⁷. Coniugando al passato i verbi “essere”, *at være*, ed “avere”, *at have*, Kierkegaard ottiene frasi più “umane”, che più si addicono al vegliardo pieno di saggezza che si diceva Salomone fosse: «*Der var Tid til Alt; Alt havde sin Tid*». Salomone parlerebbe, in tal caso, il linguaggio dell’esperienza, «*Erfarings Sprog*»; non si tratterebbe che del suo *proprio monologo* sulla vita, della sua *summa summarum*⁸, del suo *singolo* punto di vista. «*Hvad Fordeel har*

⁷ SKS 8, p. 126. È il caso di riportare qui un passo dal *Journal NB*, redatto tra il gennaio e il febbraio del ‘47, in cui egli chiarisce i rapporti intercorrenti tra le 3 parti che compongono i *Discorsi edificanti in vario spirito* (l’ultima delle quali, il *Vangelo delle sofferenze*, ha per sottotitolo «*Christelige Taler*», “discorsi cristiani”, problematizzando in tal modo quanto di primo acchito già non brilla per chiarezza) che ha deciso ormai di dare alle stampe. Per quel che riguarda *Un discorso d’occasione*, infatti, egli scrive: «L’impianto è essenzialmente etico-ironico, e di qui edificante, socratico. La categoria più ironica che va pure segnalata come assolutamente seria è la singolarità, “quel singolo”. Il singolo può, infatti, significare realmente ogni uomo, ed ognuno che in grado eminente voglia essere la cosa più alta [...]. Questo è il rapporto tanto etico quanto ironico tra la fatticità e l’idealità (*mellem Facticitet og Idealitet*). La categoria del singolo è tanto ironica quanto assolutamente serie sono ambo le parti in causa, il tutto assolutamente edificante (nella religiosità dell’immanenza), laddove le differenze vengono meno come menzogne, ed emerge l’essenziale equità dell’eternità (*Evighedens væsentlige Ligelighed*)» (Pap. VIII 1 A 15, “Forholdet mellem de tre Afdelinger i opbyggelige Taler i forskjellig Aand”, pp. 10-12; SKS K 8, p. 199).

⁸ Già in *Enten-Eller* (20 febbraio 1843), il giudice Wilhelm polemizza con l’amico esteta, A, che da parte sua ironizza sul “predicare” del solerte assessore. Wilhelm contrappone alle sue tanto derise “prediche” le mere “conferenze” di A, tanto da dirgli: «Quanto poi alle tue conferenze, alla tua scienza, ebbene, ... esse non di rado sembrano ricordarci quello che noi chiamiamo *Prædikerens Bog*, ed effettivamente si crederebbe che all’occasione tu scelga i tuoi testi da lì...» (cfr. S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, 5 voll., tr. it. di A. Cortese, Milano 1989; *Lettere ad A. Validità estetica del matrimonio*, vol. 4, p. 205, rigo 31). Dal punto di vista etico, il Qohelet sembra dunque esser tirato in ballo – ed anzi reso termine di paragone – a mo’ di “concentrato di sentenze imbevute di indifferenza”, sì da poter essere accostato alla *summa* delle “conferenze” dell’esteta. I Διαψαλματα (vol. 1, pp. 98-99) contengono la più ferma conferma di questa chiave di lettura, laddove «Et exstatisk Foredrag», “Una conferenza estatica”, la *summa* del *modus (sub)vivendi* dell’esteta “attacca” col famoso ritornello: «Sposati, te ne pentirai, non sposarti, te ne pentirai anche; sposati o non sposarti, ti pentirai di entrambe le cose. Ridi delle follie del mondo, te ne pentirai; piangi su di esse, te ne pentirai anche; ridi delle follie del mondo o piangi su di esse, ti pentirai di entrambe le cose; o che tu rida delle follie del mondo o che pianga su di esse, ti pentirai di entrambe le cose. Credi a una fanciulla, te ne pentirai; non crederle, te ne pentirai anche; credi a una fanciulla o non crederle, ti pentirai di entrambe le cose. Impiccati, te ne pentirai; non impiccarti, te ne pentirai anche; impiccati o non impiccarti, ti pentirai di entrambe le cose; o che t’impicchi o che non t’impicchi, ti pentirai di entrambe le cose... Questa, miei signori, è la somma della scienza della vita» (S. Kierkegaard, *Enten-Eller. Første Deel*, in: SKS 2, a cura di N.J.

Den, der anstrænger sig, af al sin Stræben?», “che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica?”, più letteralmente: “quale profitto ha colui che si sforza da tutto il suo sforzo?”, suonerebbe come un interrogativo privato, una considerazione che non corre il rischio di incitare a non agire, a non sforzarsi, a non far nulla con fatica.

«La persona che parla di quella vita umana che nel corso degli anni è soggetta al cambiamento deve, infatti, preoccuparsi di dire ai suoi ascoltatori in quale periodo della vita ella si trovi; e la saggezza che riguarda il mutevole e il temporale (*det Foranderlige og Timelige*) in una persona deve, così come tutto quanto è fragile, esser trattato con cura, per paura che si danneggi. Solo l’eterno si applica ad ogni tempo e riguarda sempre, è sempre vero, ogni essere umano di qualsiasi età; il mutevole è ed è mutato quando è stato, e per questo il discorso su di esso è anch’esso soggetto alla mutevolezza. Ciò che è detto dalla persona anziana sul passato può essere saggezza, ma sicuramente suonerebbe come follia sulla

Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. Mc Kinnon e F. Hauberg Mortensen, testo ristabilito da H. Blicher, S. Bruun, J. Knudsen, J. Kondrup e K. Ravn, Copenaghen 1997, p. 47 sgg. La nota relativa, in *SKS K 2-3*, p. 111, segnala prontamente che, nel manoscritto di Kierkegaard, egli annotò un rimando a Socrate. Nelle edizioni da lui possedute, Diogenes Laertii, *De Vitis Philosophorum*, Lipsia 1833, ASKB n. 1109, vol. 1, p. 76, nonché *Diogen Laertses filosofiske Historie*, Copenaghen 1812, ASKB nn. 1110-11, vol. 1, p. 71, si racconta di un uomo che chiese a Socrate pro e contro del matrimonio, al che il tafano di Atene rispose: “O che ti sposi o che non ti sposi te ne pentirai”. S. Davini, nel suo *Il circolo del salto. Kierkegaard e la ripetizione*, Pisa 1996, nella nota n. 12, p. 109, nota giustamente che il verbo adoperato da Kierkegaard in questo contesto – non propriamente edificante – in riferimento al “pentimento” sia «at fortryde», e non «at angre», caratterizzante invece il “pentirsi” degli *opbyggelige* e *christelige Taler*). Quelle dell’esteta sono, per l’appunto, «Foredrag», conferenze, dissertazioni; lo stesso *Prædikerens Bog* è così abbassato a «compendio di ogni scappatoia», sicché un tale estetico “Predicatore” tiene conferenze estatiche, il che – di nuovo, dal punto di vista etico – equivale a farsi beffe delle autentiche, ben più serie «prediche». Lo stesso esergo dei Διαγράμματα (tratto da P. Pelisson [1624-93], *Oeuvres diverses*, Paris 1735, sotto il titolo “Epigramme”, vol. 1, 1, 212, probabilmente ricavato da G.E. Lessing, *Zerstreute Anmerkungen über das Epigramm*, in *Gotthold Ephraim Lessing’s sämtliche Schriften*, 32 voll., Berlin 1825-1828, ASKB 1747-1762; vol. 17, p. 82) ha sapore qoheletico: «Grandeur, savoir, renommée, / Amitié, plaisir et bien, / Tout n’est que vent, que fumée: / Pour mieux dire, tout n’est rien» (cfr. *SKS K 2-3*, p. 94). Nostra tesi è che il concetto stesso di «Predica» inflazioni la lettura kierkegaardiana del *Prædikerens Bog*. Cfr. *Infra*.

bocca di un giovane o di un adulto»⁹. Qual è, allora, l'età di Qohelet? Chi si crede di essere, cosa pretende di dire? Può, un soggetto vivente oggetto ad ogni qualsivoglia mutevolezza, decantare un discorso sull'eterno?

«Una persona un po' più anziana potrebbe pure essere del tutto d'accordo con Salomone e dire: C'è un tempo per danzare nella gioia – e perché mai potrebbe essere d'accordo con lui? Perché [anche] per lei il tempo della danza è finito, e dunque parla di esso come se parlasse di qualcosa di passato [...]. Una persona cambia nel corso degli anni [...]. Potrebbe esserci qualcosa di nuovo che la entusiasma allo stesso modo di come la danza la infiammava in gioventù, qualcosa che la conquista così come un giocattolo conquista un bambino. È il modo in cui cambia nel corso degli anni; l'anziano rappresenta l'ultimo cambiamento, ed è per questo che parla di tutto in maniera imparziale (*ligeligt*), di tutto il mutevole che adesso è mutato»¹⁰.

Nonostante ogni tentativo retorico di accorpamento tra l'anziano e Salomone, l'uno non si identifica nell'altro, ma tutt'al più concorda col suo pensiero di fondo, senza con questo lasciarsi assolutizzare dal finale del suo messaggio. Così prosegue Kierkegaard, in un crescendo e diminuendo continui di attrazione e distacco per le parole dell'Ecclesiaste, di avvicinamento per l'inoppugnabilità della di lui riflessione e di allontanamento per il disfattismo cui essa potrebbe condurre.

⁹ SKS 8, p. 125. Sul problema del «passato» in Qohelet, cfr. N. Lohfink, *Gegenwart und Ewigkeit. Die Zeit im Buch Kohelet*, in: «Geist und Leben», 60/1987, pp. 2-12. Dello stesso studioso, cfr. anche il di poco precedente *Le Temps dans le Livre de Qohelet*, in: «Christus», 125/1985, pp. 69-80.

¹⁰ *Ibidem*.

«Ma la storia è finita qui? È stata sentita ogni cosa che poteva esser detta su cosa significa essere un essere umano e sulla vita umana nel tempo (*om det at være Menneske og om Menneskets Liv i Tiden*)? Di certo, la cosa più importante e cruciale è stata tralasciata, perché il discorso sui cambiamenti connaturati alla vita umana nel corso degli anni insieme a ciò che accade esteriormente (*udvortes*) non è essenzialmente diverso rispetto al discorso sulla vita di una pianta o di un animale»¹¹.

È precisamente a questo punto che Kierkegaard manda sulla scena il fiore e l'animale, ambo dotati di pensiero e di parola, ambo svolgenti la parabola salomonica. Due “enti”, dunque, propriamente non umani, volti ad esemplificare «*Menneskets Hemmelighed*», il “mistero dell'essere umano”.

«E se tu dicessi al fiore: “Non c'è nient'altro da dire?”, esso risponderebbe: “No. Quando il fiore è morto la storia è finita”, o altrimenti [...] supponi concluda la sua risposta in un altro modo, aggiungendo: “La storia non è finita, perché quando sono morto [in realtà] sono diventato immortale” – ebbene, non ti sembrerebbe, questo, un discorso strano?». Kierkegaard spiazza di nuovo, col suo andamento fatto di domande tracciate e risposte inattese, fedele al «*besynderlig Tale*», a quel “discorso strano” che sta proponendo, in corso d'opera.

«In altre parole, se il fiore fosse immortale, l'immortalità dovrebbe precisamente essere ciò che gli impedirebbe di morire, e cioè l'immortalità dovrebbe esser stata presente ogni momento della sua vita. E il discorso sulla sua vita dovrebbe, a sua volta,

¹¹ *Ibidem*.

esser stato totalmente diverso, al fine di esprimere la differenza dell'immortalità dalla mutevolezza del tutto e dalla diversità del corruttibile. L'immortalità non sarebbe, allora, un cambiamento finale intervenuto, mettiamola così, con la morte intesa come età conclusiva; al contrario, sarebbe l'immutabilità che non è mutata al mutare degli anni»¹².

Fa il suo ingresso la parola «*Udødelighed*», immortalità, e lo fa corazzata del suo sommo predicato: «*Uforanderlighed*», immutabilità. Entrambe fanno quadrato intorno al paradosso che rappresentano: *aeternum in presenti*, per dirla col latino in cui Kierkegaard era tanto versato e che similmente declinerà altrove.

«È questa la ragione per cui il saggio Salomone aggiunge a ciò che la persona anziana ha detto in merito all'esserci un tempo per ogni cosa: "Dio ha fatto bella ogni cosa a suo tempo; ha anche messo l'eternità nel cuore degli esseri umani" (*Qo. 3,11*)»¹³.

¹² SKS 8, p. 126. Animata da un uguale e diverso concetto di "immortalità", cfr. la miscellanea redatta per i 150 anni dalla morte di Kierkegaard a cura di T. Aagaard Olesen e P. Søltoft, *Den udødelige. Kierkegaard læst værk for værk* (L'immortale. Kierkegaard letto opera per opera), Copenaghen 2005, in part. le voci cui si cerca anche qui di dar voce: *Gjentagelsen* (La Ripresa), a cura di D. Glöckner, pp. 71-86, e *Atten opbyggelige Taler* (Diciotto discorsi edificanti), di S. Bruun, pp. 153-166. Il discorso d'occasione è invece trattato da J. Bøggild, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*, pp. 235-252.

¹³ «Gud gjorde Alting smukt i sin Tid; ogsaa Evigheden lagde han i Menneskenes Hjerte (*Præd. 3,11*)»: così Kierkegaard riporta la citazione, anch'essa tra virgolette e con la fonte tra parentesi, in SKS 8, p. 126. È proprio facendo leva su questo versetto cruciale che V. Melchiorre parla di «paradosso ermeneutico che denuncia le illusioni finite», traducendolo «Dio nel cuore dell'uomo ha posto il senso dell'*olam*, senza però che l'uomo possa comprendere dal principio alla fine l'opera di Dio». Egli definisce cospicuamente la «difficile interessenza disegnata da Kierkegaard» come un «intreccio dissonante», ritenendo che «Kierkegaard avrebbe ravvisato nel delirio d'onnipotenza del Qohelet che nulla rifiutava ai suoi occhi la disperazione di volere assolutamente se stessi, la contraddizione di una dialettica mancata» (cfr. V. Melchiorre, *Pentimento e ripresa in Kierkegaard. Dal Qohelet ai gigli del campo*, in: Id., *Qohelet, o la serenità del vivere*, Brescia 2006, pp. 79-105, nonché in: U. Regina - E. Rocca [a cura di], *Kierkegaard contemporaneo. Ripresa, pentimento, perdono*, Brescia 2007, pp. 197-213). Pur essenzialmente non discordando con l'autore quanto alla prima conclusione, non ci accontentiamo della seconda risposta, della mancanza, cioè, di una dialettica in Qohelet come motivo di contraddizione e dunque di critica da parte di Kierkegaard. Nostra tesi è che anzi proprio la dialettica qoheletica funga da motivo ispiratore

L'eternità posta nel cuore degli esseri umani ne fa dei viventi, qualora essi non la barattino col tempo da avere per ogni cosa: immortalità e immutabilità fanno un tutt'uno con l'eternità che adesso emerge in tutta la sua decisività per quel che riguarda "ogni essere umano di qualsiasi età", in quanto *fondamento* di ciò che è l'essere umano, di contro a quanto di mutevole e temporale ne caratterizza la vita mortale.

«La saggezza degli anni confonde, solo la saggezza dell'eterno è edificante [...]. Non è saggio parlare dell'eterno e dire che ha un suo tempo come ha un suo tempo ciò che è corruttibile, che ha i suoi cicli come il vento, che però non prosegue mai, che ha il suo corso come il fiume, che però non riempie mai il mare»¹⁴:

del più denso, irriducibilmente dialettico, filosofare kierkegaardiano. Non manchiamo di sottolineare il contributo – più unico che raro tra gli illustri studiosi di Kierkegaard – di Melchiorre sul tema, l'incoraggiamento – persino – a intraprendere questa ricerca, che forse, però, non sarebbe giunta fino a questo punto se si fosse fermata alle prime righe del suo scritto: «I rimandi di Kierkegaard all'Ecclesiaste sono piuttosto rari, e non sempre tali da permettere un confronto di grande rilievo» (*Jvi*, p. 45).

¹⁴ SKS 8, p. 126. «Quando l'Ecclesiaste parla del nesso con l'eterno e poi dice che ogni cosa sta tra tempi alterni, fra essere e non essere, in realtà finisce col mutare, senza alcun nesso, i soggetti del suo discorso»: non possiamo, stavolta, non riportare quanto chiosa Melchiorre (*Pentimento e ripresa...*, cit., p. 55), proseguendo nei seguenti termini: «Se invece diciamo che nell'uomo c'è qualcosa d'eterno, bisogna poi ben riconoscere che questo elemento perdura sotto ogni mutamento. E allora la stessa scansione dei tempi non dovrà essere intesa secondo alternanze opposte l'una contro l'altra. Non v'è saggezza – osserva Kierkegaard – nel dire che il passato è indifferente al presente e che riguarda solo un'assenza. Piuttosto, le cose hanno un loro tempo come compagne delle altre, che pure hanno un proprio corso. Ma questa compagnia, questo nesso, questo ricorrere del passato nel presente verso il futuro ha la sua condizione di possibilità nel sotteso riferimento all'eterno: l'eterno che, rifiutando di avere un suo tempo, fa del tempo la *sua cosa*, fa che ogni cosa abbia il suo tempo [...]. Quella di Kierkegaard è una tensione non più inquietante (come quella del Qohelet) del futuro: un futuro che sta in rapporto all'eterno, un rapporto che non è più di dipendenza, ma di partecipazione e affidamento». L'analisi dell'autore pone poi l'accento sul nesso ulteriore, ma da questo inscindibile, tra pentimento e ripresa in Kierkegaard, ravvisando nell'«ottica rinnovata dell'annuncio evangelico» il suo «passo ulteriore» rispetto alla prospettiva «finitista» del Qohelet. Proprio lo scarto tra Antico e Nuovo Testamento, con – per *discrimen* – l'evento dell'avvento, l'Eterno vivente e veniente nel tempo, stringe il cerchio intorno all'assoluta saggezza del Qohelet, assoluta – additerebbe Kierkegaard – nella sua relatività, nell'attesa israelitica ancora non compiuta, e dunque ancora in attesa. Per un'ulteriore visione d'insieme dell'autore, strenuo sostenitore del «futuro» come *Grundwort* kierkegaardiano, cfr. V. Melchiorre, *Saggi su Kierkegaard*, Genova 2002, in part. cap. I, *La dialettica della «ripresa»*, pp. 13-44, e cap. IV, *Istante, totalità, ripresa*, pp. 122-136.

con uno stile che ormai “mima da vicino” quello del suo mai troppo meditato *Predicatore*, Kierkegaard ne mette in luce la più stridente confusione: il tempo proprio dell’eterno è *essenzialmente* differente rispetto al tempo del mutevole, del corruttibile, piagato dall’annosa “saggezza degli anni”. Ove questo, ed ogni cosa in esso, ha il suo tempo, l’eterno ha *sempre* tempo: il danese sottolinea questo aspetto con una ripetizione avverbiale: «Kun det Evige passer *altid og altid*», “sempre e sempre”, pienamente sempre, nel senso del contenuto, in quello della temporalità, della direzione, e prosegue oltre il prender fiato del vento, oltre ogni foce o delta prima del mare.

Il fiore e l’animale, allora, hanno pensato secondo gli schemi del tempo, stretti nella morsa del finito, di una dialettica delle differenze che non si spinge al di là di queste, non trova perché non sa cercare, non sa coniugare le polarità nella reciprocità che le redime: è questo il vantaggio dell’eterno, per il quale Kierkegaard utilizza un predicativo del tutto peculiare. Tornando sulla differenza rispetto alla «*Aarenes Viisdom*», la “saggezza degli anni” di cui sopra, Kierkegaard incalza: «*kun Evighedens Viisdom er opbyggende*». Soltanto la saggezza dell’eternità è edificante, suona la traduzione italiana più vicina all’originale danese, nel quale, però, quell’«*opbyggende*» non sta, semplicemente, per un participio presente, quanto per un’azione continua, un edificare che non si interrompe mai, un edificare che non perde mai di vista il suo fondamento – né le sue fondamenta, aggiungerebbe sottilmente Kierkegaard – e continua a edificare, pur nel suo letterale *essere edificante*.

È noto che uno dei primi luoghi kierkegaardiani in cui compare il lemma «*opbyggelig*», edificante, elevandolo al rango di una vera e propria categoria di pensiero, sia il testo preparatorio al sermone conclusivo contenuto in *Enten-Eller*, dai critici datato a cavallo tra gli anni 1841/‘42 e messo in relazione, così come per altro suggerito all’interno della pagina, con il XIX capitolo del vangelo di Luca, versetti 41-48.

Si tratta del celebre «Ultimatum», preambolo all’altrettanto famoso «L’edificante che giace nel pensiero che di fronte a Dio abbiamo sempre torto»¹⁵. È questo il titolo che l’amico di Wilhelm, il «pastore dello Jylland», ha concepito e sviluppato, ispirato dalle verdi brugherie della landa jyllandese nelle quali si ritira per meditare: è il titolo per una «predica» che ha in programma di tenere nel giro di un anno, sicuro di «farla intendere a ogni contadino». Wilhelm la riceve via posta e la “gira” all’amico A, esortandolo in questi termini: «Prendila, dunque, e leggila; io da parte mia non ho nulla da aggiungere, se non che l’ho letta e ho

¹⁵ S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, cit., vol. 5, pp. 251-274; SKS 3, *Enten-Eller. Anden Deel*, a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. Mc Kinnon e F. Hauberg Mortensen, testo ristabilito da H. Blicher, S. Bruun, J. Knudsen, J. Kondrup e K. Ravn, Copenhagen 1997, pp. 320-332. A onor del vero non si può qui tacere la prima comparsa del termine nei *Papirer* kierkegaardiani, benché il passo in questione sia – cosa del resto assai frequente nelle *Carte* kierkegaardiane – in forma di appunto, e dunque di difficile interpretazione. Esso risale al 18 aprile 1836 (Pap. I A 201, *Diario*, vol. 2, n. 104, p. 63): «Non più scritti edificanti che insegnino a disprezzare il mondo presente e a tendere all’eternità, ma storielle di vita quotidiana». Interessante sarà, allora, collegare questa nota enigmatica al futuro prossimo kierkegaardiano, laddove il suo primo, “collaudato” titolo - *Discorsi edificanti* -, può immettere sulla giusta via di risoluzione teoretica: anch’egli, infatti, scriverà “scritti edificanti”, ma appunto in forma di “discorsi”, senza precludersi, cioè, “storielle di vita quotidiana”, con la umile specifica *non* di “insegnare”, prerogativa degli scritti eruditi, quanto proprio di imparare da esse, lasciandosi in tal senso «edificare». A chiedersi se il sostantivo danese plurale «*Tale*» venga meglio reso - «*truer to his intent*» - dall’anglosassone «*Talks*» anziché dall’inflazionato «*Discourses*» è M. Lloyd Taylor, *Recent English Language Scholarship on Kierkegaard’s Upbuilding Discourses*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 273-299.

pensato a me stesso: l'ho letta e ho pensato a te»¹⁶. La rapida scambievolezza, l'elasticità dei rimandi di Wilhelm è animata da una sua ben ferma convinzione, più volte ribadita nel corso delle lettere all'esteta: che «*det Skjønne ved det Almene*», la bellezza che fa capo all'universale, sia riconoscibile dal fatto che «*Alle kunne forstaa det*», tutti la possano comprendere, senza distinzione di sorta, che essa non sia cioè preclusa a nessuna singolarità in sé disposta ad accedervi. Che sia questa l'altra faccia dell'eternità posta nel loro cuore.

Dopo la preghiera iniziale di rito e la lettura del passo evangelico¹⁷, il pastore jyllandese passa a contestualizzarlo, non mancando di prendere in esame i vari peccati di presunzione da parte dell'uomo, reo in tal senso di *prender parte* contro Dio. «Quando la parola è «Du skal ikke gaae i Rette med Gud», sì, ciò vuol dire che tu non devi, di necessità, volere avere ragione di fronte a Dio, solo in tal modo tu dovrai, di necessità, indirizzare la

¹⁶ S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, cit., vol. 5, p. 255; *SKS* 3, p. 318. Sul punto, proprio connettendo il finale di *Enten-Eller* ai *Discorsi in vario spirito*, facendo dei concetti portanti il filo conduttore dello studio tutto, cfr. D.R. Law, *Wrongness, Guilt and Innocent Suffering in Kierkegaard's "Either/Or, Part Two", and "Upbuilding Discourses in Various Spirits"*, in *IKC*, vol. 15, cit., pp. 315-348.

¹⁷ *Lc.* 19, 41- : «Quando fu vicino, vedendo la città, pianse su di essa, dicendo: «Oh se tu sapessi, almeno oggi, ciò che occorre per la tua pace! Ma ora è nascosto ai tuoi occhi. Poiché verranno su di te dei giorni nei quali i tuoi nemici ti faranno attorno delle trincee, ti accerchieranno e ti stringeranno da ogni parte; abatteranno te e i tuoi figli dentro di te e non lasceranno in te pietra su pietra, perché tu non hai conosciuto il tempo nel quale sei stata visitata». Poi, entrato nel tempio, cominciò a scacciare i venditori, dicendo loro: «Sta scritto: *"La mia casa sarà una casa di preghiera"*, ma voi ne avete fatto un covo di ladri». Ogni giorno insegnava nel tempio. Ma i capi dei sacerdoti e gli scribi e i notabili del popolo cercavano di farlo morire; ma non sapevano come fare, perché tutto il popolo, ascoltandolo, pendeva dalle sue labbra». L'edizione critica danese, *SKS* K 3, p. 344, fa notare si trattasse del testo predicato (*Prædiketeksten*) la decima domenica dopo la Trinità, secondo la numerazione liturgica del tempo. Ottimo lavoro sul tema, miscellanea ragionata di tutti i testi effettivamente predicati in chiesa e poi meditati da Kierkegaard, eventualmente oggetto di discorsi edificanti, quello a cura di J.W. Hørbo (vol. 1) e A. Davidsen (vol. 2), *Søren Kierkegaard og Søndagsteksterne*, Copenhagen 1995.

tua querela contro di Lui, che tu impari di aver torto! Sì, ecco quello che tu hai proprio bisogno di volere»¹⁸. Il virgolettato danese sta per «Tu non devi aver ragione con Dio», sebbene l'ausiliare presente «*skal*» si potrebbe anche rendere con un altrettanto “evangelico” futuro: «Tu non *avrà* ragione con Dio». Il pastore si scaglia con la scienza umana, troppo umana del «si fa quel che si può», ormai divenuto un palliativo a copertura del “non fare” che invece si fa.

Il pastore rincarà la dose e, nel riprendere il titolo del suo sermone, pone in corsivo dei termini: sono due le parole evidenziate, sulle quali la voce nel leggerle si soffermerà più a lungo, perché è proprio su quelle che il pastore vuole fare cadere l'accento. Una è l'avverbio «*altid*», in penultima posizione: “sempre”; l'altra il soggetto tutto del periodo, un attributo reso sostantivo, tant'è che figura in maiuscolo al neutro, un aggettivo sostantivato che poi il resto della frase svolgerà: «*det Opbyggelige*», “l'edificante”. Riletta con la giusta intonazione e impostazione vocale, la musicalità degli accenti e dei corsivi, questa adesso suonerà: «*L'edificante* che giace nel pensiero che di

¹⁸ S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, cit., vol. 5, p. 261; *SKS* 3, p. 324. Cito fedelmente dalla versione italiana anche per segnalare la difficile scorrevolezza non tanto del testo kierkegaardiano, quanto della resa del traduttore, recentemente scomparso nel silenzio, che spesso lascia passi nella lingua originale senza preoccuparsi minimamente di darne ragione, o, peggio ancora, inserisce nel corpo del testo pensieri suoi propri facendoli passare per giochi mentali, digressioni di Kierkegaard. L'unico modo di notarlo è un confronto serrato e costante col testo danese a fronte, impresa che verosimilmente non tutti sono disposti ad intraprendere. Un esempio recente del suo perseverare è A. Cortese, *Di «Anger», «pentimento», con Kierkegaard, all'avvio dell'attività di scrittore e fino ad «Enten-Eller»*, in: U. Regina – E. Rocca (a cura di), *Kierkegaard contemporaneo. Pentimento, ripresa, perdono*, cit., pp. 63-76. Proprio a partire dall'*Ultimatum* di *Enten-Eller*, cfr. Id., *Del nome di Dio come l'«Edificante» in Søren Kierkegaard*, in: «Archivio di filosofia», nn. 2/3, 1969, pp. 539-550. Sul tema della forza propositiva della volontà come chiave della personalità del singolo, cfr. G.B. Connell, *To Be One Thing: Personal Unity in Kierkegaard's Thought*, Macon 1985.

fronte a Dio abbiamo *sempre* torto»¹⁹. La tesi iniziale, già tutta proiettata in pieno Nuovo Testamento, sembra con ciò aver già fatto i conti con la vicenda di Giobbe, che con Dio osò invece aver ragione fino, appunto, anch'egli - soggetto sottinteso tra le righe del discorso kierkegaardiano²⁰ - a pentirsi dinanzi a Dio (*at angre for Gud*), pentirsi di quella sua innocenza tracotante di un riconoscimento della stessa, riconoscimento che, come tale, avrebbe posto la ragione contro il torto, il sempre contro il mai, l'uomo *contro* Dio, eludendo in sé la possibilità dell'edificante, *trait d'union* tra l'uomo e Dio.

«Ma se dunque quel tal primo pensiero che ci gratificava della speranza di non aver più torto con il passare del tempo, se quello era edificante, in che modo, dunque, potrà anche esserlo il pensiero opposto, quel pensiero che vuole insegnarci che noi sempre, tanto per ciò che concerne il passato come per ciò che concerne il futuro, abbiamo torto?»²¹. Tornano le estasi temporali, quel “ricordo rimuginante” che a distanza avrebbe garantito l'affievolirsi di ogni accaduto, con sé portando lo stesso nodo dialettico: «Può, dunque, il pensiero opposto, avere il medesimo effetto?»²². È presente anche qui la doppia polarità già incontrata nel *Discorso d'occasione*: in che senso e in che misura, cioè, il tempo, anzi il suo medesimo passare, rechi in sé la traccia

¹⁹ S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, vol. 5, p. 264; *SKS* 3, p. 326. Sul punto, cfr. J.L. Dunstan, *The Bible in "Either/Or"*, in: «Interpretations», 6/1952, pp. 310-320.

²⁰ Cfr. Pap. C 4, 1840-1841: Si tratta dell'appunto immediatamente precedente l'«Ultimatum», ovvero un abbozzo di predica su Abramo e, per l'appunto, Giobbe. Cfr. *Infra*, cap. III. Un “lavoro meditante” circa il rapporto tra Giobbe e Dio – inteso quale Dio personale – è quello di J. Lévêque, *Job et son Dieu*, Paris 1970.

²¹ S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, vol. 5, pp. 264-265; *SKS* 3, p. 326.

²² *Ivi*, p. 265; *Ibidem*: «Kan da den modsatte Betragtning have den samme Virkning?».

dell'*eterno* come volere di Dio, posto *all'interno* del cuore dell'uomo.

«Dunque è doloroso avere torto, e molto più doloroso quanto più spesso lo si ha è edificante aver torto, e molto più edificante quanto più spesso lo si ha! Questa è una contraddizione. E in quali termini essa si lascerà spiegare se non per il fatto che nell'un caso tu sei necessitato a riconoscere (*Du nødes til at erkjende*) ciò che nell'altro caso desidereresti riconoscere (*hvad Du ønsker at erkjende*)?»²³. Il pastore esemplifica la questione rifacendosi alla dialettica tra necessità e desiderio, applicata all'atto stesso del riconoscimento del proprio stato. A ben vedere, il desiderare d'aver torto si configura come espressione di un rapporto infinito, laddove il voler avere ragione – o meglio, stando all'effetto cui bada l'uomo, il trovare doloroso l'aver torto – è espressione di un rapporto finito. Ma questa soluzione è, di nuovo, troppo umana, è un ragionamento che già costringe il desiderio entro la legge della necessità, violandone lo *status* di contingenza.

«Riconosceresti allora che Dio ha sempre ragione e di conseguenza tu sempre torto, ma questo riconoscimento non ti edificherebbe. Non giace nulla di edificante nel riconoscere che Dio ha sempre ragione [...]. Allorquando riconosci che Dio ha sempre ragione, allora tu stai al di fuori di Dio, e lo stesso quando, in conseguenza di ciò, riconosci che tu hai sempre torto. Allorquando, invece, non in forza di un quale che sia previo riconoscimento esigi e sei convinto di aver tu sempre torto, allora

²³ *Ivi*, p. 266; *SKS* 3, p. 327.

tu sei celato in Dio. Questa è la tua venerazione, la tua devozione, il tuo timor di Dio»²⁴.

Un riconoscimento per presa posizione non ha nulla di edificante, un aver torto in linea di principio è al di qua, infatti, dell'autentico riconoscimento. È un timor di Dio per tremore di sé, stando ai termini di *Frygt og Bæven*. Il “sempre”, l'«*altid*» in corsivo non casuale, parla il linguaggio *orizzontale* dell'umano. La *verticalità* del rapporto a Dio²⁵ richiede, invece, che si esiga da se stessi e si sia convinti di un non *avere* ragione, un'intima esigenza, una ferma convinzione dettate dall'essere in torto. «*Da er Du skjult i Gud*»: allora sei celato, sei nascosto in Dio, allora e solo allora il tuo «*altid*» (sempre) rispecchierà la portata autentica dell'«*opbyggelig*» (edificante, *altid og altid opbyggende*).

«Domandati e continua a domandare finché troverai la risposta; perché si può aver riconosciuto una cosa molte volte, si può averla legittimata nel riconoscimento, si può aver voluto una cosa molte volte, si può averla tentata, e tuttavia unicamente il profondo intimo moto, unicamente l'indescrivibile intenerirsi del cuore, questo unicamente ti convincerà che quanto hai

²⁴ *Ivi*, pp. 268-269; *SKS* 3, p. 329.

²⁵ «*Gud er i Himlen, og du er på Jorden*», recita Qo. 5,2: «Dio è in cielo e tu sei sulla terra». La «infinita differenza qualitativa» kierkegaardiana, che tanto metodicamente cara sarà a Karl Barth, affonda qui le sue radici. Nostra tesi è che la mutuazione dal “Libro del Predicatore” si estenda sino all'accezione kierkegaardiana dell'«edificare»: una prima prova a nostro favore è fornita dal dizionario che Kierkegaard utilizzava (ASKB n. 1032), dizionario che, tra i significati del verbo «*at opbygge*», riporta in prima battuta: «*Tid er at nedrive og Tid til at opbygge*», indicando come fonte «*Præd. 3,3*» (cfr. C. Molbech, *Dansk Ordbog*, Copenaghen 1833, col. 283). “Il tempo di demolire e il tempo di edificare” citati da Molbech figuravano ad illustrazione del primo significato, quindi, della voce verbale «edificare», spiegato nei termini di un «costruire con lavoro edilizio. Demolire e di nuovo edificare una casa». A nostro modo di vedere e “gestire” la logica kierkegaardiana, alla luce di una sua propria etimologia sin da adesso in via di elaborazione, tale dialettica demolire/edificare è intesa ben al di là dell'accezione edilizia, e dunque di un “ricostruire” nel senso di un mero ripetere quanto già costruito, quanto come un “riprendere dalle fondamenta” (cfr. *Infra*).

riconosciuto ti appartiene, che nessun potere riuscirà a strapparlo via da te; perché solo la verità che edifica è verità per te»²⁶, recita la chiusa della predica, confermando l'inscindibile binomio tra convinzione e appartenenza, esigenza e riconoscimento, pentimento ed essere davanti a Dio.

Nel *Poscritto conclusivo non scientifico*, Johannes Climacus, nell'Appendice (*Tillæg*) posta tra il II capitolo – sulla verità come soggettività – ed il III – sulla soggettività etica come soggettività reale ed il pensatore soggettivo – dà luogo a una serie di recensioni delle opere di Kierkegaard pubblicate fino ad allora, benché una buona metà sotto pseudonimo, e dunque non altrettanto attribuibili a lui. Con un piglio allegro, egli si descrive come una sorta di scrittore esitante, guidato da parecchie delle idee che intanto quel giovane pensatore sta pubblicando in veste di *Discorsi edificanti*, accompagnato, ombra obliqua, da altri libri bizzarri, ad opera di ancor più bizzarri autori²⁷.

«Che succede? M'ero appena seduto, ed ecco che esce *Aut-Aut*. Quel ch'io volevo fare, era stato qui per l'appunto fatto».

²⁶ S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, vol. 5, p. 274; SKS 3, p. 332. Cfr. Pap. IV A 42: «Quando ho chiuso *Enten-Eller* con questa proposizione – «Solo la verità che edifica è verità per te» – pochi sono stati i lettori che abbiano saputo leggere tra le righe. Gli uomini pensano probabilmente che quella proposizione di *Enten-Eller* non sia che un giro di parole e che si potrebbe benissimo usarne un'altra. Le parole non sono neppure sottolineate – Dio mio! Avrebbero così poca importanza?!». A ritenere il «*for dig*» kierkegaardiano fortemente debitore del «*per te*» da Lutero messo in luce nella celeberrima interpretazione della Lettera ai Romani è J. Wahl, *Philosophies of Existence: an Introduction to the Basic Thought of Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre*, da me consultato in traduzione inglese a cura di F.M. Lory, Londra 1969, in part. la Parte II. Le categorie dei filosofi dell'esistenza, *Ivi*, pp. 29-49.

²⁷ Cfr. S. Kierkegaard, *Henblik til en samtidig Stræben i dansk Litteratur*, in: *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*, 27 febbraio 1846, SKS 7, a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup e A. Mc Kinnon, testo ristabilito da F. Gredal Jensen, E. Kielberg, J. Knudsen e K. Ravn, Copenhagen 2002, p. 228 sgg.; tr. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica*, in: S. Kierkegaard, *Opere*, Milano 1993, pp. 259-611; *Sguardo su uno sforzo contemporaneo nella letteratura danese*, p. 395 sgg.

Climacus si sofferma in prima istanza sul titolo dell'opera, *Enten-Eller*, sottolineandone la significatività sotto il segno dell'*Aut-Aut*: a suo dire, il tutto cela una polemica indiretta contro la speculazione che si rivela indifferente (*ligegyldig*) nei confronti dell'esistenza. L'ipotetico merito del libro starebbe proprio nel non dare risultato alcuno, il che pure egli lo interpreta come espressione indiretta per rimarcare l'interiorità della verità, di contro ad un mero concetto di essa intesa come puro sapere. È nel bel mezzo della sua sciolta disquisizione che egli scrive: «L'ultima parola di tutta l'opera (*Det sidste Ord i hele Værket*) suona come segue: «Soltanto la verità che *edifica* è verità *per te*». Questo è un predicato essenziale (*et væsentlig Predikat*) rispetto alla verità come interiorità (*Inderlighed*), mediante il quale la sua determinazione decisiva come edificante «per te», cioè per il soggetto, è la sua differenza essenziale da ogni sapere oggettivo (*objectiv Viden*), in quanto la soggettività stessa diventa il carattere distintivo della verità»²⁸.

Leggendo *Enten-Eller* con le lenti di Climacus, per il tramite degli occhi di Kierkegaard, la predica del pastore amico di Wilhelm “girata” all'esteta A chiarifica la «*sandhed, der opbygger*», la “verità che edifica”, come svelante una distinzione radicale in relazione al riconoscimento del proprio essere e avere: non si riconosce, difatti, un *avere* ragione come *possesso*, come scacco contro Dio, quanto un'*appartenenza*; stando alla sentenza cara al pastore dello Jylland, «Du skal ikke gaae i Rette med Gud»,

²⁸ S. Kierkegaard, *Postilla...*, cit., p. 396; *SKS* 7, p. 229. Sul *Concluding Unscientific Postscript*, cfr. il vol. 12 di *IKC*, Macon 1997, nonché lo *Yearbook 2005* dei *Kierkegaard Studies*, Berlin-New-York 2005.

dunque, una grammatica interiore dell'essere in torto davanti a Dio, coniugata – in forma negativa – e come futuro e come imperativo. “Tu non *sarai* in ragione *con* Dio”. La verità che edifica è la verità fondamento di ogni fondamento, il «per te» è la via regia per aggirare il «me» e giungere all'«io». È, questo, un percorso tortuoso che Kierkegaard intraprende poco più che ventenne, alla ricerca di una forma perfettamente aderente al contenuto che propone, di uno *scavare* la verità che - «per me» in quanto «io» - *edificherà* «in sé» ogni «per te».

«PERDERE IL ME PER TROVARE L'IO»

A nord di Copenaghen, a nord-ovest rispetto a Helsingør - famosa per il suo Kronborg Slot, il castello a cui pare Shakespeare si sia ispirato per l'ambientazione del suo *Amleth. Prince of Denmark* - si trova un paesino poetico. La cittadina si chiama Gilleleje: le case sono di ogni forma e colore, tipicamente danesi, col tetto in paglia ed i gattini alle finestre, per segnalare se il marinaio che vi abita è in casa o meno. È più che altro un villaggio di pescatori, a maggior ragione poco frequentato e molto tranquillo - in termini nietzschiani: «a seimila piedi al di là dell'uomo e del tempo» - quasi ovattato nella sua atmosfera da fiaba, se non d'estate quando la posizione strategica sul Mare del Nord, le notti bianche, il sole e il fresco venticello scandinavo attirano visitatori e curiosi da ogni dove. Kierkegaard vi ci si recava spesso. È qui che scrisse una delle sue pagine più belle e indimenticabili, quasi un breviario del suo pensiero tutto, che

colpisce soprattutto per la profondità, la sensibilità, per la “preveggenza” delle teorie poi elaborate, che trovano in queste righe il loro primo tentativo di espressione. Oggi a ricordarlo, a mo’ di cittadino onorario del luogo, gli è stato dedicato un sentiero: la passeggiata si estende per circa un chilometro e mezzo, così come indicato dai precisissimi cartelli danesi, e conduce a una pietra. Una pietra denominata «*Kierkegaards Sten*», la pietra, “il masso di Kierkegaard”. La vista che si gode da quella pietra, sarà paradossale, ma è mozzafiato. Cielo tra gli alberi, un faro bianco in lontananza, scogli dall’alto, il tutto a strapiombo sul mare.

La pietra sta lì con su incisa una frase: «*Hvad er Sandheden, andet end en Leven for en Idee?*», con tanto di autore, luogo e data. È tratta da una nota a piè di pagina, in realtà, da un taccuino del Kierkegaard ventiduenne, e fu annotata a Gilleleje sabato, 1 agosto 1835. In italiano vuol dire «Cos’altro è la verità, se non il vivere per un’idea?». Avulsa da un qualsiasi riferimento al decisionismo politico di poi²⁹, essa racchiude una profonda crisi spirituale vissuta da Kierkegaard in quel periodo, già rifugiatovisi l’anno prima per riprendersi da un esaurimento nervoso per poi tornare a Copenaghen ed assistere alla morte della madre, dopo aver già perso, nel giro di pochi anni, due sorelle e due fratelli. Non nacque, insomma, in un momento felice, ammesso si possa utilizzare questo termine in riferimento alla sua vita vissuta *in*

²⁹ Il più recente contributo in questa direzione è quello di R. Jahanbegloo, *Reading Either-Or in Tehran: Either Kierkegaard or Fundamentalism*, in: N.J. Cappelørn-H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2008*, Berlin-New York 2008, pp. 14-23.

concreto. Filosoficamente, si trattava per lui di un «perdere il me, per trovare l'io»³⁰.

Il proposito è palesato sin dalle prime battute: si tratta di veder chiaro in se stesso, nella sua vita. Il primo esempio addotto è tratto *e* dalla grammatica *e* dall'infanzia: come un bambino ha bisogno di *un certo tempo* prima di distinguersi dagli oggetti che lo circondano, tant'è che inizialmente metterà in luce l'aspetto passivo *patito*, sì da dire, anche verbalmente: «Me battere il cavallo», anziché “attivare” la frase fornendole un senso compiuto, così *un certo tempo* è necessario, *a fortiori*, «*i en høiere aandelig Sphære*», “in una più alta sfera spirituale”, quale è quella nella quale egli quasi si sente «*faldet ned deri*», “caduto dentro”, estendendo l'immagine al suo accostarsi alla “coppa della saggezza”, alla quale intendeva semplicemente abbeverarsi.

Già in una lettera scritta due mesi prima, lunedì 1 giugno, lamentava ad un parente acquisito trasferitosi in Brasile i suoi «*smaa Ubehegeligheder*», “piccoli inconvenienti”. Agli studi di teologia intrapresi per volere del padre già ormai da quasi cinque anni – confessa – egli preferirebbe «*frie Studier*», “studi liberi”, eppure – si incoraggia da solo – «riprenderà a sgobbare»³¹. È

³⁰ L'espressione parafrasa in termini essenziali il processo fenomenologico ricoeuriano, anch'esso onesto debitore nei riguardi di Kierkegaard. Cfr. almeno i due testi del 1963, *Kierkegaard et le mal*, e *Philosopher après Kierkegaard*, in: *Lectures 2. La contrée des Philosophes*, Paris 1992, entrambi tradotti in italiano nel volumetto a cura di I. Bertoletti: P. Ricoeur, *Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione*, Brescia 1995. Per un primo raffronto tra i due, cfr. F. Bousquet, *Tèxte, Mimèsis, Répétition. De Ricoeur à Kierkegaard et Retour*, in: «*Philosophie*», 12/1987, pp. 185-204; W. Rumble, *Narrative and Finitude in Kierkegaard and Ricoeur*, in: P. Houe – G.D. Marino, *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneuthics and Communication*, Copenaghen 2003, pp. 259-272.

³¹ Cfr. *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard* (Lettere e documenti riguardanti Søren Kierkegaard), a cura di N. Thulstrup, 2 voll., Copenaghen 1953-54, vol. 1, n. 3, pp. 32-37. Destinatario della lettera è il fratello della cognata di Kierkegaard, tale Peter Wilhelm Lund, naturalista. Gustosa l'ironia con la quale descrive il suo personale “me battere il

latente, in Kierkegaard, un'*inquietudine angosciata*, irrelata cioè a un qualcosa di ben definito, di preciso, a una causa scatenante. I *Diari* tenteranno per anni di descriverla con una parola – “malinconia segreta”, “spina nella carne” tra le più conosciute –, ma più si avvicineranno all'espressione esatta, più la realtà cui essa allude si allontanerà di nuovo, a mo' dell'imprendibile anguilla a cui San Gerolamo paragonava il libro di Giobbe³².

«Ciò che in fondo mi manca è di veder chiaro in me stesso, di sapere ciò che io devo fare (*hvad jeg skal gjøre*), e non ciò che devo conoscere, se non nella misura in cui la conoscenza ha da precedere sempre l'azione. Si tratta di comprendere il mio destino (*at forstaae min Bestemmelse*), di comprendere ciò che in fondo la

cavallo”: «Sto preparando l'esame di teologia, un'occupazione per me priva di qualsiasi interesse e che quindi non può procedere alle svelte. Ho sempre preferito gli studi liberi, e forse per questo un po' vaghi, al trattamento a pranzo fisso dove si sanno in anticipo gli eventuali commensali e la lista di ogni giorno della settimana. Ma poiché quest'esame è una necessità, dato che non si permette l'accesso ai campi riservati alla scienza senza un marchio di fabbrica, siccome poi fa piacere a mio padre, che crede che la terra di Canaan si trovi al di là dell'esame in teologia, ma nello stesso tempo egli sale come Mosè sul Tabor per annunziare che mai vi entrerò, bisogna che io mi metta a sgobbare» (cfr. anche la tr. it. in *Diario*, cit., vol. 2, n. 51, pp. 31-37). L'insofferenza è nei riguardi di «tutto questo mondo saccente di teologi», vera e propria *crux* della sua esistenza. Pap. II A 521, datato 28 luglio 1839, è già un esempio di ironia amara diretta al «salmodiare unguente del pastore», le cui prediche sono qui definite «l'estrema unzione (*sidste olie*) della vita cristiana» (cfr. *Diario*, cit., vol. 2, n. 518, p. 179).

³² Cfr. G. Ravasi, *Giobbe*, cit., p. 9. Qui Kierkegaard – un suo famoso passo tratto da *Gjentagelsen* – è “assunto” a mò di esergo del testo monumentale tutto che il noto biblista dedica a «traduzione e commento» del libro di Giobbe. Più nello specifico, Ravasi riserva alla lettura kierkegaardiana dello *Iobs Bog* le pp. 197-199, soffermandosi su *La ripresa* e, ancor oltre, su *Vangelo delle sofferenze*. Nostro intento è fare però tesoro anzitutto degli appunti kierkegaardiani in merito, in primo luogo di quelli non confluiti nelle opere edite, pseudonime o ortonime che furono, né spesso tradotti in italiano, per il carattere *apparentemente* marginale che presentano. A rivendicare con forza l'infinità inesauribile connessa ai *Papirer*, cfr. N.J. Cappelørn, *The Retrospective Understanding of Kierkegaard's Total Production*, in: A. Mc Kinnon (a cura di), *Resources and Results*, Waterloo 1982, pp. 18-38. In Italia lo stesso Fabro lo fa presente a più riprese nell'*Introduzione* alla sua traduzione di essi, per anni punto di riferimento – coi suoi «più di 5000 pensieri» – per gli studiosi kierkegaardiani di matrice “latina”: cfr. C. Fabro, *Introduzione* a S. Kierkegaard, *Diario*, cit., v. 1, p. 13 sgg. Proprio *Ivi*, p. 50, presentando la di lui vita, «tanto povera di avvenimenti esteriori quanto ricca di tumulti interiori», il teologo, insospettabilmente qoheletico, scrive: «Nessuno più di Kierkegaard ha provato l'infinita vanità del tutto».

divinità (*Guddommen*)³³ vuole io faccia, di trovare una verità che sia verità per me (*at finde en Sandhed, som er Sandhed for mig*), di trovare l'idea per la quale io voglio vivere e morire (*at finde den Idee, for hviken jeg vil leve og døe*)»³⁴. Spesso ci si ferma al citare queste sole righe del brano ben più denso e stratificato composto a Gilleleje, che invece così prosegue:

«E quale vantaggio potrei avere mai dallo scoprire qualcuna di quelle cosiddette verità oggettive (*en saakaldet objectiv Sandhed*), d'ingolfarmi nei sistemi dei filosofi e di poterli, al bisogno, passare in rassegna: di poterne mostrare le incoerenze in ogni singolo problema? Quale vantaggio dallo sviluppare una teoria dello stato e così, con l'ammassare particolari presi da ogni parte, combinare una totalità (*combinere en Totalitet*), costruire un mondo in cui, ancora una volta, io non riuscirei a vivere, limitandomi a mostrarlo agli altri? Quale vantaggio dal poter sviluppare l'importanza del cristianesimo, dal potere spiegare parecchi suoi particolari, quando per me e per la mia vita esso non avesse un significato più profondo [...]? Quale vantaggio avrei io da

³³ A fare espressamente riferimento alla «verità di Gilleleje», intesa quale prima traccia di una filosofia come via soggettiva per l'edificante *tout-court*, riprendendone l'intera citazione a partire dall'esergo e fino al titolo della raccolta di saggi tutta, è il lavoro di G. Modica, *Una verità per me. Itinerari kierkegaardiani*, Milano 2007. La sezione maggiormente influenzata dall'appunto del '35 è proprio la prima: cfr. *Ivi*, pp. 23-72. «*Guddommen*» qui nell'appunto kierkegaardiano è «divinità», più che «Dio», che sarebbe invece «*Gud*». A fornire una gustosa differenza poi tanto sottile quanto fondamentale nel Kierkegaard maturo è E. Rocca, *La gioia possibile*, in: S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, Roma 1998, p. 13 sgg. La distinzione è tra i termini «*gudelig*», in cui risuona una sorta di «rapporto dal basso», ovvero dall'uomo a Dio, e «*guddomelig*», volto invece ad indicare ciò che si predica di Dio, dunque il rapporto dall'alto in basso. Sensibile a *nuances* del genere, il sottotitolo al discorso sul giglio e l'uccello – «*Tre gudelige Taler*» – viene reso con «Tre discorsi di devozione», tenendo presente il doppio versante presente nel *re-ligio* da Kierkegaard allora scandagliato più di ora, versante che è – sempre memore della «*sandhed for mig*» del '35 – «da un lato timore, dall'altro abbandono, è devozione in quanto dedizione» (*Ibidem*).

³⁴ Pap. I A 75, pp. 53-60; *Diario*, cit., vol. 2, n. 55, pp. 40-46.

una verità che si ergesse nuda e fredda (*kold og nøgen*), indifferente se io la riconosca o no (*ligegyldig ved, om jeg anerkjendte den eller ikke*), che mi causa piuttosto un brivido d'angoscia invece di un fiducioso abbandono (*en ængstelig Gysen end en tillidsfuld Hengivelse*)?»³⁵. L'anastrofe del discorso tutto sembra far riferimento a quel «*Fordeel*» (vantaggio) su cui s'interrogheranno il fiore e l'animale in margine al quesito qoheletico. Lì si tratterà, però, di un vantaggio come ricavo, il “peso netto” rispetto a un lordo la cui tara è lo sforzo; qui è un incedere retorico, contrassegnato dall'espressione danese «*hvad nyttede det mig dertil*», ovvero un più soggettivo «cosa ne giova a me?».

Il confine è molto labile: «*fordeel*» è costituito da «*for*», “per”, e «*deel*», “parte”; «*nyttede*» è passato di «*at nytte*», giovare. È allora il dativo a fare la differenza: il fiore e l'animale ripetono l'espressione dell'*Ecclesiaste* chiedendosi cosa mai spetti loro, così come il *Predicatore* prendeva le parti dell'uomo, quale profitto egli ricavasse da tutto il suo sforzo sotto il sole; il giovane Kierkegaard, alla ricerca della verità per sé, cioè «per me» in quanto per il tu del suo io, è su quest'ultimo che lascia cadere l'accento: cosa giova a lui una verità oggettiva, una teoria dello stato, il significato del cristianesimo, il tutto inteso come simulacro invalicabile dell'impersonale, cosa ha mai a che vedere, tutto ciò che è tanto oggettivo, con una soggettività che vuol vedere chiaro in se stessa?

³⁵ *Ibidem*. Uno studio sul Qohelet a porre l'accento sul *refrain* ivi presente è quello di D. Lys, *L'Ecclésiaste ou que vaut la vie?*, Paris 1977.

«Certamente, non voglio negare che io ammetto ancora un imperativo della conoscenza (*et Erkjendelsens Imperativ*) e che per via di un tale imperativo potrei agire sugli uomini; ma bisogna che io lo assorba vitalmente (*men da maa den levende optages i mig*), ed è questo, ora, per me, l'essenziale. Di ciò ha sete ora l'anima mia, come i deserti africani sospirano l'acqua»³⁶. Kierkegaard ribadisce quello che vuol dire, comunicandolo alla pagina scritta: «*optages i mig*» è un'altra forma passiva da «*at optage*», occupare, assimilare, raccogliere, ma – giusta la resa “assorbire” – etimologicamente “prendere su di sé”, laddove il prefisso «*op-*» intende precisamente il «sopra», *ergo* in tal caso l'assumere *su di sé* l'onore e l'onere di quanto, «*levende*», “vitalmente”, sempre e sempre, vada poi a formare quella stessa vita, a dare forma al contenuto sussunto.

«Ecco quel che mi manca, ma per trovare quest'idea, o meglio per trovare me stesso, non serve a nulla l'ingolfarmi ancora di più nel mondo. Era proprio questo che io prima facevo. Perciò credetti che sarebbe stato bene darmi agli studi di diritto, per acuire la mia sagacità nelle occasioni multiple della vita. Avrei avuto qui, a mia disposizione, una congerie di particolari ove potermi perdere; forse potevo da questi elaborare una totalità (*udconstruere en Totalitet*), scandagliarla in tutti i suoi lati oscuri»³⁷. Torna il termine «*Totalitet*», prima abbinato al verbo

³⁶ *Ivi*, p. 41; p. 54.

³⁷ *Ivi*, pp. 41-42; p. 54. Una lettura imperdibile sul tema, pluripremiata in Danimarca e tradotta in varie lingue, italiano compreso (ma ancora nel cassetto della casa editrice, più preoccupata per le perplessità che la collana cui essa è destinata suscita che dell'effettivo valore del prodotto) è quella di J. Garff, *Sak. En Biografi*, Copenaghen 2000, in part. pp. 45-53. Essa riserva all'estate 1835 la statura di una «*Kehre*» in riferimento, in primo luogo, alla formazione della personalità kierkegaardiana, precedente - sebbene determinante - la sua

«*at combinere*», ora a «*at udconstruere*»: in ambo i casi, manca il nucleo interno della totalità ipotizzata, nonché l'io che vi ci resti, anziché perdervisi. Il «combinare» rimanda a un mettere insieme più casuale che ordinato, laddove il «costruire» è inflazionato dal prefisso che lo introduce, «*ud-*», che sta per «fuori», per un vanificare il costruito che, come tale, come avesse una perdita interna, accumula dentro per trovarsi sempre allo stesso punto, essendo fuoriuscito all'esterno quell'«*op-*» essenziale ad un aumento concreto, ad una crescita in senso vitale quale quella qui tanto agognata.

stessa, seguente, filosofia. La stessa parola «formazione», in danese «*Dannelse*», è al centro del suo recente *L'essere umano è un rapporto a se stesso – e a un racconto. Su narrativa e formazione nell'opera letteraria di Kierkegaard*, tr. it. di A. Scaramuccia, in: E. Rocca (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, Brescia 2008, pp. 43-60. Garff si chiede, cioè, se la produzione letteraria di Kierkegaard possa essere interpretata come il suo proprio romanzo di formazione, intendendo per “produzione” la sua attività letteraria complessiva. A suo modo di vedere, ad esempio, *Enten-Eller* - l'opera che più di tutte «potrebbe forse passare per un *Bildungsroman*» - non rappresenterebbe né un romanzo di formazione né un non-romanzo di formazione, e sfocerebbe curiosamente – dall'«aut-aut» che si propone essere – in un «*hverken-eller*» (né-né), mentre *Timore e Tremore* e *La ripetizione*, avendo in comune una certa *dynamis* decostruttiva, presenterebbero gli estremi per «un tentativo di romanzo di formazione decostruttivo». Una decostruttività congenita giace, infatti, in Kierkegaard, il quale non scrive «romanzi di formazione, ma anti-romanzi di formazione, non romanzi di sviluppo, ma romanzi di interruzione dello sviluppo», e tale “innatismo” affonda le sue radici in quella «teologia dell'autopsia o dell'autovisione» che caratterizza la sua opera, intesa a sua volta come una «filosofia della visualizzazione», nella misura in cui acquista forza propulsiva con il ribaltamento dinamico tra concetto e immagine, cuore della sua “estetica formatrice”, autentica forza in grado di “configurare” il contenuto del discorso. I tre stadi del romanzo di formazione – l'essere «a casa», «senza casa», il «ritorno a casa» –, mimesi dello stadio estetico, etico, religioso, andrebbero a confluire nella “permanente mancanza di casa” come unica condizione teologicamente legittima: questo spiegherebbe il rifiuto da parte di Kierkegaard del far coincidere la vita del protagonista con la fine del romanzo, proprio a partire dal desiderio di mantenere aperta l'esistenza, di lasciarla, in ogni momento, nella disponibilità di Dio. Dello stesso autore, per un discorso ulteriore che sempre di qui muove, cfr. anche Andersen, *Kierkegaard – and the Deconstructed Bildungsroman*, in: N.J. Cappelørn, H. Deuser e B. Söderquist (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2006*, Berlin-New York 2006, pp. 83-99. Quest'ultimo *Annuario 2006* è, tra l'altro, interamente dedicato al complesso rapporto, che eccede la mera contemporaneità cronologica, tra Kierkegaard e Hans Christian Andersen (Uno dei confronti meglio riusciti tra i due geni della letteratura danese è quello a cura di B.H. Kirmmse, *A Rose with Thorns: Hans Christian Andersen's Relation to Kierkegaard*, in: *IKC. Early Polemical Writings*, vol. 1, Macon 1999, pp. 69-86).

Kierkegaard continua dichiarando di aver preso in esame anche la possibilità di intraprendere la carriera dell'attore, un mestiere che in qualche modo gli avrebbe consentito di impersonare un'esistenza altrui: «un succedaneo della mia propria esistenza (*et Surrogat for mit eget Liv*), ed in questo cangiamento esteriore trovare una certa distrazione (*en vis Adspredelse*). Sentivo che mi mancava la possibilità di condurre una vita pienamente umana (*et fuldkommen menneskeligt Liv*), e non solamente limitata al conoscere, così da poter arrivare a fondare il mio pensiero non su qualche cosa che comunque non è roba mia (*ikke er mit eget*) – ma su qualcosa che scaturisca dalle più profonde radici della mia vita, per cui io sia come innestato sul divino e vi resti fisso anche se tutto il mondo crollasse»³⁸.

Il *divertissement* associato al palcoscenico faceva leva su una mancanza, una mancanza evidenziata da quell'attributo ripetuto 2 volte, «*eget*», “proprio”, nel senso – di nuovo – dell'appartenenza più che del possesso, una proprietà acquisita non per una ratifica o concessione proveniente dall'esterno, quanto scaturente dall'interno, da quel nucleo che la totalità aborrriva. Proprio alla parola «*Rod*», “radice”, Kierkegaard fa seguire la nota con la famosa espressione poi scolpita sul masso omonimo, estrapolata dal suo più lungo pensiero: «L'uomo, con tutto il suo sapere, non sta, forse, sempre in pericolo di impazzire? Cos'altro è la verità, se non il vivere per un'idea? Tutto alla fin fine si deve basare su di un postulato; ma appena esso non sta più fuori dell'uomo e

³⁸ Pap. I A 75; *Diario*, cit., p. 55.

costituisce, invece, la sua vita, allora, ma non prima, cessa di essere per lui un postulato»³⁹.

Kierkegaard mette in campo il suo *laudabilis prae ceteris* in algebra e geometria: il postulato è ciò che è indimostrabile ma che va presupposto per la fondazione di qualsiasi sistema. Qualora esso venga accolto, invece, “sistemato” in un’esistenza di per sé asistemica e a-sistemab[t]i(zzabi)le, con ciò esso va assunto in qualità di imperativo, di conoscenza che precede l’azione, di precetto, dunque, da tradurre in atto, da predicare nella vita, da dimostrare in essa.

Linguisticamente, Kierkegaard non è affatto uno sprovveduto. Ha utilizzato la metafora “botanica” delle radici e dell’innesto per meglio collocare il punto d’Archimede cui aspira: un innesto «*i det Guddomelige*», “nel divino”. Il significato di questa specificazione si chiarisce poche righe oltre: «È quest’azione interiore dell’uomo (*denne Menneskets indvortes Handlen*), è questo suo lato divino (*denne Menneskets Guds-Side*) che importa, e non la quantità delle nozioni (*ikke en Masse af Erkjendelser*): poiché allora esse si snoderanno le une dalle altre e non faranno più l’impressione di dati fortuiti o di una serie di dettagli accatastati gli uni sugli altri senza alcun sistema, senza un punto focale (*et Brændpunct*) in cui convergano tutti i raggi (*hvori alle Radier samles*)»⁴⁰. Questo “lato divino dell’uomo” è la sua interiorità, la sua “azione interiore”, «*opbyggende altid og altid*» (edificante sempre e sempre) nei termini di poi.

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibidem.*

«Cercherò ora di fissare tranquillamente il mio sguardo su me stesso e di cominciare ad agire muovendo dal mio intimo; perché soltanto così, come il bambino nella sua prima presa di coscienza comincia a chiamarsi “io”, anche a me sarà possibile in modo più profondo chiamarmi “io”»⁴¹. Donde deriva quest’intima convinzione? E perché un tale, invidiabile, traguardo, gli sarà possibile «*i dybere Betydning*», “in un modo più profondo”? Perché più in profondità affonda, l’innesto, le sue radici, più profonda sarà la modalità del suo rapporto ad esso, al suo lato divino, al cuore dell’eterno posto al suo interno.

La lunga confessione si chiude con un finale “eroico”: «Il dado, dunque, sia tratto – Io passo il Rubicone! Questa via mi porta alla lotta, ma non mi ritiro. Non rimpiangerò il mio passato: a che pro il rimpianto? Con energia andrò incontro al futuro senza perder tempo in rimpianti come colui che, sprofondatosi in una palude, pensasse prima a calcolare la profondità a cui è giunto senz’accorgersi che, nel tempo che vi impiega, egli si sprofonda ancora di più. Io voglio correre sulla strada scelta, gridando a tutti quelli che incontro di non voltarsi a guardare indietro come la moglie di Lot, ma di ricordare che è un’ascesa quella che noi intraprendiamo»⁴².

Torna la dimensione della verticalità ed il tema del vantaggio e del profitto, stavolta suggerito dalla più asciutta preposizione «*hvortil*», letteralmente “a che?”. Torna il proposito di proseguire, su una strada ormai nel frattempo definita «*fundne*», “trovata”,

⁴¹ *Ivi*, p. 45; *Diario*, cit., p. 59.

⁴² *Ivi*, p. 46; *Diario*, cit., p. 60. Su Kierkegaard visitatore di Gilleleje con particolare riferimento all’«estate della crisi», cfr. H. Ellekilde, *Søren Kierkegaards Gilleleje – Sommer 1835*, in: H.C. Terslin (a cura di), *Fra det Gammel Gilleleje*, Gilleleje 1934, pp. 13-36.

più che meramente “scelta”. Strada trovata perché cercata. Cercata perché profonda la ricerca, perché approfondita, perché più innestata nel divino più compiutamente umana. Perché è un’ascesa quella si accinge ad intraprendere, perché il soggetto adoperato - impossibile sottintenderlo in danese, giacché uno dei pilastri della grammatica scandinava prevede questo vada sempre espresso -, il soggetto è «*Jeg*», il soggetto è “io”. Kierkegaard ha appena detto “io”.

«COME IL FIUME GUADALQUIVIR...»

«Formalmente e per amore di regolarità io riconosco qui, cosa che è difficile che *realiter* qualcuno abbia interesse di *sapere*, che io sono, come si dice, l’autore di *Aut-Aut* (Victor Eremita), Copenaghen, febbraio 1843; *Timore e Tremore* (Johannes de silentio), 1843; *La ripresa* (Constantin Constantius), 1843; *Il concetto dell’angoscia* (Vigilius Haufniensis), 1844; *Prefazioni* (Nicolaus Notabene), 1844; *Briciole di Filosofia* (Johannes Climacus), 1844; *Stadi sul cammino della vita* (Hilarius Rilegatore, Wilhelm Afham, l’Assessore, Frater Taciturnus), 1845; *Poscritto conclusivo non scientifico alle Briciole di filosofia* (Johannes Climacus), 1846 [...]. La mia pseudonimia o polionimia non ha una ragione *casuale* nella mia *persona* [...] ma una ragione *essenziale* nella stessa *produzione*, la quale a motivo dello stile della battuta, della varietà psicologica delle differenze individuali, esige dal punto di vista poetico la spregiudicatezza nel bene e nel male, nella contrizione e nella dissipazione, nella disperazione e

nell'arroganza, nella sofferenza e nell'esultanza: la qual cosa non è limitata idealmente se non dalla coerenza psicologica, che nessuna persona in carne e ossa potrebbe o vorrebbe permettersi nella limitazione morale della realtà»⁴³.

Con la freddezza dello stile giurisprudenziale, in tono, però, fintamente cattedratico, col solito occhio di riguardo per la dialettica dei contrari, Johannes Climacus prende la parola nell'ultimo paragrafo del *Poscritto*, eloquentemente intitolato «*En første og sidste Forklaring*», “una prima e ultima spiegazione”. Una spiegazione firmata, per l'appunto, Søren Kierkegaard, datata «Copenaghen, nel febbraio 1846». È questa la prima “confessione pubblica” in cui Kierkegaard dichiara la paternità dei suoi scritti pseudonimi, mettendo a tacere le tante voci concittadine, peraltro sempre più certe dell'identità mascherata, circa le misteriose generalità di quel singolare «ironista nella botte»⁴⁴, quell'enigma che si aggira per le vie di Copenaghen scambiando chiacchiere con la gente comune.

In una nota al margine ad un passo dei *Papirer* datato tra il 1849 e il 1851, Kierkegaard scrive che, se dovesse scegliere un motto per condensare la sua attività letteraria, sceglierebbe le parole con cui Tommaso da Kempis descriveva Paolo di Tarso: «*Respondit tamen interdum ne infirmis ex sua taciturnitate,*

⁴³ S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, cit., p. 608; SKS 7, p. 569. Qui riconosce anche la paternità di «un articolo sulla rivista “Fædrelandet”, n. 1168, 1843, a firma Victor Eremita; [nonché di] due articoli in “Fædrelandet”, gennaio 1846, di Frater Taciturnus». Nessuno dei tre risulta ancora tradotto in italiano. Sull'attività pseudonimica kierkegaardiana intesa quale «labirinto solitario» frutto della complessità strategica del suo autore, cfr. J. Thompson, *The Lonely Labirinth. Kierkegaard's Pseudonymous Works*, Southern Illinois 1967.

⁴⁴ È il bel titolo che prendiamo in prestito dal prezioso volume di A. Scaramuccia, *L'ironista nella botte. Søren Kierkegaard e la ricezione di Enten-Eller*, Pisa 2006.

generaretur scandalum», ovvero: «Benché di solito tenesse il silenzio, egli alle volte rispose, perché i deboli non si scandalizzassero per il suo silenzio»⁴⁵.

Sul finire degli anni '40, cresce anche in Kierkegaard questa predisposizione non solo a rompere il silenzio, quanto a rivelare un qualche particolare del complesso macchinario della sua «pseudonimia o polionimia» cui già parzialmente accennava nella spiegazione del '46. Soltanto nel 1859, dunque a 4 anni dalla sua morte, il fratello di Kierkegaard, Peter Christian, dà alle stampe un opuscolo la cui pubblicazione Kierkegaard aveva sempre, problematicamente, rinviato: *Il punto di vista della mia attività letteraria. Una comunicazione diretta. Rapporto alla storia / di Søren Kierkegaard*. Due sono qui i motti che egli sceglie a mo' di esergo per il suo scritto: uno dall'*Enrico IV* di Shakespeare, e uno dai *Salmi* di Brorson, la stessa raccolta da cui estrapolerà i versetti per la sua lapide⁴⁶.

Nella breve *Introduzione (Indledning)*, Kierkegaard si dà delle direttive di massima: «Spiegare nel modo più diretto e aperto e preciso possibile quel che la mia attività letteraria è e ciò che io la giudico come autore. Per sfavorevole che sia in un altro senso, il momento è venuto (*Øieblikket er*), in parte perché si è giunti a

⁴⁵ Pap. X 6 B 249, 1849-1851, "Et ligefremt Ord om mig selv som Forfatter", pp. 410-412; cfr. C. Fabro, *Introduzione a S. Kierkegaard, Scritti sulla comunicazione*, 2 voll., Roma 1979, *Ivi*, vol. 1, nota n. 6, p. 105. La citazione si trova nel *De imitatione Christi*, Lib. III, c. 36.

⁴⁶ Dalla Scena 2 dell'*Enrico IV*: «In ogni cosa bisogna mettere il bilancio, l'intenzione e la follia»; da Brorson, del 1739: «Che dirò? Le mie parole non significheranno gran cosa. O Dio, quant'è grande la tua sapienza, la tua bontà e potenza, quant'è grande il tuo regno!». Già in *Sulla mia attività letteraria*, a cura poi di A. Scaramuccia, un intero capitolo è dedicato alla parte della *Styrelsen*, Provvidenza, all'interno della sua attività di scrittore; sul punto, cfr. R. Poole, »My Wish, my Prayer«: *Keeping the Pseudonyms Apart. Preliminary Considerations*, in: N.J. Cappelørn – J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference "Kierkegaard and the Meaning of Meaning It"*, Berlin-New York 1997, pp. 156-176.

questo punto, in parte perché ora mi trovo con la mia prima opera, con la seconda edizione di *Aut-Aut*, che non ho voluto pubblicare prima». A circa un mese e mezzo dalla pubblicazione del *Discorso d'occasione*, il 29 aprile 1847 per la precisione⁴⁷, Kierkegaard riceve un messaggio in cui gli si comunica il “sold-out” del suo *Enten-Eller*. A una ovvia – ma kierkegaardianamente nemmeno poi tanto ovvia – soddisfazione, fa seguito, e eco, e ombra, una preoccupazione sconfinata nel suo autore: questo *Punto di vista* rivela la causa di cotanta preoccupazione, e sta qui la preziosità tanto gelosamente custodita.

«*Der er Tid til at tie og der er Tid til at tale*», prosegue Kierkegaard, senza indicare la fonte da cui cita né tanto meno palesare la citazione, magari perché fin troppo conosciuta, ormai patrimonio universale, anche tra quei deboli che avranno la forza di non scandalizzarsi per il suo, ennesimo, silenzio. “C’è un tempo per tacere e un tempo per parlare”⁴⁸. E questo è evidentemente,

⁴⁷ Cfr. Pap. VIII A 84. Il libraio Philipsen gli propone 500 ristalleri per la riedizione dell’opera, mentre Kierkegaard ne vuole 700. La spunterà l’editore universitario Reitzel, già editore della prima edizione. Biografia “rivale” di quella già citata di Garff, sebbene di taglio nettamente diverso rispetto a quella “romanzata” di quest’ultimo, è quella rigidamente storico-documentaristica di P. Tudvad, *Kierkegaards København*, Copenhagen 2004. La *quérelle* tra i due studiosi avrà il suo epilogo nel rovente articolo di Tudvad, *Sak. En uvidenskabelig Biografi*, in uscita il 24/07/2004, nel quale egli utilizza l’aggettivo da Kierkegaard adottato per il *Poscritto* – «*uvidenskabelig*»: non scientifico – per definire il lavoro, nel frattempo pluripremiato, del collega, ivi accusato di plagio, errori grossolani, preponderanza dell’aspetto estetico-formale rispetto all’impianto storiografico cui una biografia si dovrebbe attenere. In seguito alla diatriba scatenata dall’uscita pubblica, Tudvad lascerà la Danimarca per Berlino.

⁴⁸ S. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, cit., vol. 1, p. 121. Fabro dà come riferimento biblico *Eccle.* 3,7. L’edizione danese dei SKS non è ancora arrivata a *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed. En ligefrem Meddelse, Rapport til Historien*, prevista nel tomo 16. Ho dunque confrontato la traduzione di Fabro con la III edizione delle *Samlede Værker*, 20 voll., a cura di P.P. Rohde, con dizionario terminologico a cura di J. Himmelstrup, Copenhagen 1962-1964, *Ivi*, vol. 18, p. 81, e, a parte le solite aggiunte delle S. davanti ai nomi dei Santi, del tutto assenti nel protestante Kierkegaard, e alcuni riferimenti – peraltro utili – alle fonti bibliche, anch’essi assenti in Kierkegaard, non ho notato incongruenze di rilievo. Sul cruciale capitolo terzo nel *Qohelet*, cfr. il quarto del commento di Ravasi, *Tempo di nascere, tempo di morire*, pp. 136-154. Altrettanto validi gli studi di K. Galling, *Das Rätsel der Zeit im*

per lui, il secondo tempo. «Fin quando io ho considerato come un dovere religioso di osservare il più stretto silenzio, ho cercato di osservarlo in tutti i modi. Questo piccolo scritto allora svolge questo: quale è in verità (*i Sandhed*) la mia attività di scrittore, che io sono e sono stato uno scrittore religioso, che tutta la mia attività letteraria si rapporta al cristianesimo, al problema del “diventare cristiani”, con la mia polemica diretta e indiretta all’enorme illusione della cristianità»⁴⁹.

Esso svolge, dunque, quel *Brændpunct* tanto cercato in gioventù, rivela il “lato divino” finalmente trovato, identificandolo in un’attività letteraria in cui “tutti i raggi convergono” al servizio della causa religiosa, ed anzi cristiana, nel fior fiore della menzogna della cristianità. Un cunicolo sotterraneo collega questo scritto con la *Prima e ultima spiegazione* a conclusione del *Poscritto*: la locuzione «*i Sandhed*», “in verità”, diversa da quella più tipica «*faktisk*», “in realtà”, volta ad indicare una “realtà nei fatti”. La sua pseudonimia o polionomia trova, allora, *in verità*, la sua ragione *essenziale* nella sua *produzione*: è il suo piccolo, eterno mistero custodito al suo interno, di cui la comunicazione diretta e indiretta non ne è che l’originale modalità di espressione

Urteil Kohelets (Koh. 3, 1-15), in: «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 58/1961, pp. 1-15 e A.G. Wright, *For Everything there is a Season: the Structure and Meaning of the Fourteen Opposites* (Eccl. 3, 2-8), in: Aa. Vv., *De la Tôrah au Messie*, Paris 1981.

⁴⁹ S. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, cit., p. 122. In *Den Udødelige*, cit., a conferma dell’interesse da parte dello studioso e del credito che la di lui lettura merita, *Om min Forfatter-Virksomhed e Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* sono stati svolti da J. Garff, *Ivi*, pp. 363-380. Altro suo ottimo contributo sull’argomento “*To Produce Was My Life*”. *Problems and Perspectives within the Kierkegaardian Biography*, in: N.J. Cappelørn – J. Stewart, *Kierkegaard Revisited*, Berlin-New York 1997, pp. 75-93. Sua tesi di fondo, man mano affinata e raffinata nei suoi studi ulteriori, è che la stessa lettura unitaria della propria attività letteraria svolta nel *Punto di vista* non sia che l’ennesimo atto ironico sotto il segno dell’autocreazione, dal cui seno emerge un concetto di «biografia» intesa nel senso della scrittura di una vita come creazione di una vita in scrittura.

e relazione, un *escamotage* letterario per un *training* filosofico alle soglie del religioso.

Egli polemizza, altresì, con chi osasse pensare si sia dato alla causa cristiana soltanto a gioventù trascorsa e maturità avvenuta. È questo, in particolare, ciò che più gli preme sottolineare nella *Første Afsnit*, “prima sezione” del testo, la quale caratterizza tutta la sua produzione letteraria con due termini, l’uno altra faccia dell’altro: *Tvetydighed*, ambiguità, e *Duplicitet*, duplicità. È il punto A della tesi che sta esponendo: se, cioè, l’autore sia uno scrittore estetico o religioso. Qui l’avverbio «*eller*» è privo del corrispondente «*enten*», che gli conferirebbe il senso dell’opposizione come appunto in *Aut-Aut* (*Enten-Eller*): qui l’enunciativa «*om Forfatteren er en æsthetisk eller en religiøs Forfatter*» suona piuttosto, di nuovo, «se l’autore sia uno scrittore estetico *ovvero* religioso». A confermarlo è lo svolgimento stesso del punto:

«Qui tocca quindi dimostrare che una siffatta duplicità *si trova* da principio alla fine (*fra først til sidst*). Questo significa che la duplicità è cosciente, qualcosa di cui l’autore è al corrente meglio di chiunque altro; ciò è la determinazione dialettica essenziale (*væsentlige dialektiske Bestemmelse*) di tutta la produzione e perciò essa ha una ragione più profonda (*dybere Grund*). [...] Quando comunque si vede che uno scrittore originariamente estetico diventa uno scrittore religioso, passano di solito alcuni anni e non sembra improbabile attribuire il cambiamento al fatto che l’autore è diventato più maturo. Quando si osserva più da vicino, si vedrà che non sono affatto passati tre

anni, ma che il cambiamento è contemporaneo dell'inizio (*Forandringen er samtidig med Begyndelsen*) ossia che la duplicità c'è sin dall'inizio (*Dupliciteten er lige fra Begyndelsen*), poiché i *Due discorsi edificanti* sono contemporanei di *Aut-Aut* (*thi samtidig med Enten-Eller ligger To opbyggelige Taler*). La duplicità nel senso più profondo, nel senso di tutta la produzione, non era affatto quella di cui si parlava a suo tempo, della I e II parte di *Aut-Aut*. No, la duplicità era quella di *Aut-Aut* e dei *Due discorsi edificanti*»⁵⁰.

Anche a voler “malignare” sul disegno kierkegaardiano, invero a tal punto raffinato da dubitare di una coscienza tanto perversa anche solo da idearlo, le date parlano chiaro. Il 15 febbraio 1843, *Enten-Eller. Un frammento di vita, edito da Victor Eremita, I parte contenente le Carte di A; II parte contenente le Carte di B*, è pronto: dal giorno 20 è in vendita presso Reitzel. Il 16 maggio, mentre Kierkegaard è a Berlino a tentare la ripetizione⁵¹, presso la libreria Philipsen sono disponibili i *Due discorsi edificanti*, a firma, invece, Søren Kierkegaard⁵², freschi di stampa sin dal giorno 6, dopo di che il suo autore può imbarcarsi per la città tedesca. Kierkegaard sostiene a più riprese la religiosità sia presente sin dall'inizio e fino alla fine (*fra Begyndelsen og til det*

⁵⁰ S. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, cit., pp. 125-126. Sulla duplicità in questione, cfr. A. Kingo, *Den Pseudonyme Tale. En Studie over Eksistensanalysens Kategori i Søren kierkegaards Forfatterskab*, Copenaghen 1988. Di un anno prima è il lavoro *Den opbyggelige Tale. En systematisk-teologisk Studie over Søren Kierkegaards Forfatterskab*, Copenaghen 1987. Quasi una sintesi dei due momenti, a riprova della inscindibilità di essi, è rappresentata da Id., *Analogiens Teologi. En dogmatisk Studie over Dialektikken i Søren Kierkegaards opbyggelige og pseudonyme Forfatterskab*, Copenaghen 1995. Al proposito, cfr. S. Bruun, *Anders Kingo: Analogiens Teologi*, in: «Kierkegaardiana», 18/1996, pp. 230-238.

⁵¹ Cfr. *Infra*, Cap. II.

⁵² Sul punto, cfr. anche D. Borso, *Introduzione a S. Kierkegaard, Discorsi edificanti 1843*, Casale Monferrato 1998, pp. 7-13.

sidste), dunque, *accanto* all’innegabile presenza estetica alla quale si intende, invece, dare *e* il primato *e* la precedenza.

«Mentre *Aut-Aut* si attirò tutta l’attenzione e nessuno si accorse dei *Due discorsi edificanti*, questi però dimostravano che era proprio l’edificante da mettere in vista (*at der var just det opbyggelige, der skulde frem*), che l’autore era uno scrittore religioso e perciò mai avrebbe scritto qualcosa di estetico, ma avrebbe fatto ricorso agli pseudonimi per le pubblicazioni estetiche mentre i *Due discorsi edificanti* erano del Magister Kierkegaard»⁵³.

L’attività “parallela”, dunque, procede indisturbata, senza che però la produzione religiosa sia degnata dello stesso successo della estetica, scemando, anzi, anche il successo di questa, laddove i concetti si complicano troppo per i gusti delle «eccelse menti filosofiche del tempo»⁵⁴. Il punto B della tesi, allora, illustrerà sin dal titolo ciò che esporrà: «*Forklaringen: at Forfatteren er og var en religiøs Forfatter*», ossia: «La spiegazione: l’autore è ed era uno scrittore religioso».

«Quando in precedenza si è visto che la duplicità c’è fino all’ultimo, se questo è riuscito, diventa allora impossibile attestare quale è la spiegazione e fino a che punto una chiarificazione,

⁵³ È qui spiegata anche la particolare posizione della *Postilla*, intesa quale «*Vendepunktet*», “il punto di svolta” di tutta l’attività letteraria, il cui autore è uno pseudonimo, ma in cui – come già per le *Briciole filosofiche* – Kierkegaard figura come editore, e per lo stesso motivo: entrambe, infatti, «pongono il problema» – quello del cristianesimo e del *diventare* cristiano inteso quale «*Opgave*» rispetto all’essere uomo –, e dunque “meritano” Kierkegaard si esponga, almeno parzialmente, in prima persona.

⁵⁴ *Ironia perennis* in Kierkegaard, uno dei migliori esempi di cui è rappresentato dall’opera maturata e data alle stampe proprio nel ’44, a firma Nicolaus Notabene: *Forord*, 17 giugno 1844, in: *SKS* 4, a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. Mc Kinnon e F. Hauberg Mortensen, testo ristabilito da H. Blicher, J. Kondrup e K. Ravn, Copenaghen 1998; *Prefazioni*, tr. it. di D. Borso, Milano 1996.

un'assicurazione, sembri l'unico mezzo per togliere la tensione e il nodo dialettico»⁵⁵. Nodo dialettico – è questo il nodo ulteriore – è la stessa attività letteraria di Kierkegaard, è il suo complesso macchinario⁵⁶, la sua tattica intrisa di strategia, il suo stesso parallelismo e interscambio tra tratto estetico e edificante, tra radice estetica, potremmo osare, ed innesto edificante.

In un passo del *Journal* del 1849, non ulteriormente datato, Kierkegaard rivela il grande significato personale che ha per lui *Indøvelse i Christendom*, l'«Esercizio di cristianesimo», il quale sarà dato alle stampe solo il 27 settembre del '50. In quello stesso '49, il 30 luglio, presso Reitzel, si decide, invece, a pubblicare, a firma Anticlimacus, edito però da S. Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*:

«Dunque ora esce *La malattia per la morte*, ma pseudonima, con il mio nome per editore. Vi è scritto: *Til Opbyggelse*, “per edificazione”, che è più della mia categoria, della categoria di poeta: «edificante». Come il fiume Guadalquivir (già mi è venuto in mente un'altra volta e sta in qualche luogo del Diario) scompare a un certo punto sotto terra, così vi è un tratto, *det opbyggelige*, l'edificante, che porta il mio nome. Vi è qualcosa che è inferiore (la cosa estetica), questa, pseudonima; e un'altra

⁵⁵ S. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, cit., p. 128; *Synspunktet...*, cit., pp. 87-88. Sull'argomento, cfr. A. Clair, *Pseudonymie et Paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris 1976.

⁵⁶ «Un giorno non soltanto i miei scritti, ma tutta la mia vita e il complicato segreto del macchinario saranno minuziosamente studiati. Oso anche affermare che non vi è alcun diplomatico che abbia come me una visione così comprensiva di un'epoca mentre sta giù nella strada e distingue ogni particolare. In quali e quanti modi Dio mi sia d'aiuto, io non lo dimentico mai; perciò bramo che tutto serva al Suo onore» (Pap. VIII 1 A 424, 1847; *Diario*, vol. 4, n. 1585, pp. 101-102).

che è più alta, che è anch'essa pseudonima, perché la mia personalità non vi corrisponde»⁵⁷.

Lo pseudonimo Anticlimacus rappresenta questa produzione «*høiere*», “più alta”: egli è il cristiano straordinario in opposizione a quel Climacus, autore di due opere e mezzo⁵⁸ tra *Briciole* e *Poscritto*, che diceva di non essere cristiano. L'edificante funge quasi da spartiacque, da dirimente, da *discrimen* per utilizzare un termine a lui caro, tra i due e/o più livelli delle opere ormai però sempre più “impegnate”. “Edificazione” è invece già qualcosa di diverso e di superiore rispetto alla sua categoria “poetica” di «*opbyggelig*», ed è questa la principale ragione addotta ad assoldare Anticlimacus come pseudonimo⁵⁹.

Nello stesso *Journal* del '49, riprendendo sostanzialmente, quasi a rimaneggiarlo in sintesi, lo stesso pensiero, egli aggiunge, però, un'espressione particolarmente incisiva in merito alla sua frenetica attività di scrittore, e proprio riprendendo l'immagine “fluviale”: «*Qua* scrittore sono come il fiume Guadalquivir, che a tratti scompare sotto terra; poi c'è un tratto che è il mio: l'edificante; prima e dopo compare la pseudonimia più bassa e più

⁵⁷ Pap. X 1 A 510, pp. 327-330; *Diario*, cit., vol. 6, n. 2387, pp. 62-64. Per «qualche luogo del Diario» ulteriore, con la stessa, significativa immagine, cfr. Pap. X 1 A 422, 546, 593, nonché II A 497. Sull'edificante presente nel pensiero della morte, a sua volta presente nella maniera più edificante nel discorso del '45 *Accanto a una tomba*, cfr. M. Theunissen, *Das Erbauliche im Gedanken an den Tod: Traditionale Elemente, innovative Ideen und unausgeschöpfte Potentiale in Kierkegaards Rede “An einem Grabe”*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 40-73.

⁵⁸ Cfr. *Infra*, cap. II. Per una prima introduzione al personaggio, cfr. M. Westphal, *Johannes and Johannes: Kierkegaard and Difference*, in: *IKC. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, vol. 7, Macon 1994, pp. 3-32.

⁵⁹ Cfr. E. Rocca, *Un uomo nuovo*, in: S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, Roma 1999, pp. VII-XXVII.

alta; l'edificante è il propriamente mio, non l'estetico o ciò che è per edificazione o ancor meno ciò che è per risveglio»⁶⁰.

«*Det opbyggelige er mit eget*», “l'edificante è il propriamente mio”. Kierkegaard ha trovato la categoria per la quale dire “io”, tanto da associarla, senza frapposizioni di sorta, al suo nome e cognome, *sin dall'inizio e fino alla fine*. Il 25 aprile dello stesso anno, così si chiarisce con se stesso:

«Sarò l'amante infelice, non potendo essere io stesso il cristiano ideale: perciò ne sarò il poeta. Quest'umiliazione non la dimenticherò mai, perciò sarò tutt'altro che uno dei soliti predicatori che scambiano il chiacchierare di qualcosa con l'esserlo [...]. Diventerò un poeta e un pensatore; sono nato per questo, ma in rapporto al cristianesimo e all'ideale cristiano. Essenzialmente mi rapporto a testimoniare la verità umilmente, cioè confessando che nel senso più rigoroso io non sono un testimone della verità. Questa confessione è per me la pura verità, ma il fatto che è la verità produce in me un dolore che è proprio la situazione del poeta rispetto all'opera che nello stesso tempo è quella di un pensatore. Io sono andato molto, molto più in là di un poeta. Era anche necessario per trovare il compito, cioè il cristianesimo, l'ideale di essere cristiani. Come nel canto di un poeta risuona un sospiro del suo amore infelice, così in tutto il mio discorso sull'ideale cristiano risuona il sospiro: “Ahimè, io non lo sono; io non sono che un poeta e un pensatore cristiano”»⁶¹.

⁶⁰ Pap. X 1 A 593, *Diario*, p. 371.

⁶¹ Pap. X 1 A 281; *Diario*, vol. 6, cit., n. 2236, pp. 214-215. Sin da ora l'espressione «testimone della verità» - «*Sandhedsvidne*» - appare in tutta la considerazione in cui la teneva Kierkegaard. Per la serietà crescente di cui essa si carica, mentre *e contrario* decresce l'autorità della «*Myndighed*», cfr. *Infra*, cap. III. Sul tema, cfr. I. Adinolfi, *Poeta o testimone?*

L'edificante, in tal senso, è "il proprio" di Kierkegaard, il passaggio "visibile" del fiume che viene allo scoperto, in quanto categoria poetica dal solo *afflato* religioso⁶², dolore di un pensatore, anche, dolore necessario per trovare il compito in rapporto a una realtà di cui si percepisce la verità, ma rispetto alla cui testimonianza ce ne si scopre indegni. Kierkegaard è alla perenne ricerca di qualcosa, ed il suo proclamarsi poeta non è che il sospiro della più profonda umiltà rispetto ad esso. In un *Journal* di poco seguente, egli torna sull'argomento esprimendosi in questi termini:

«La «categoria» per indicare la mia attività è «rendere gli uomini attenti a ciò che è il cristianesimo». Perciò vi si dice sempre: "Io non lo sono", perché altrimenti ne verrebbe fuori una confusione. Il mio compito è di riuscire, con l'inganno della verità, a sottomettere gli uomini – ingannati sul senso della verità – all'obbligazione della religiosità, di cui essi si sono sbarazzati. Ma io non ho autorità. Invece dell'autorità, io uso esattamente il mezzo opposto e dico: "Il tutto serve alla mia educazione". Questo

Il problema della comunicazione del cristianesimo in Søren Kierkegaard, Genova 1991; J.W. Elrod, *Poet Penitent*, in: «Kierkegaardiana», 13/1984, pp. 84-96; J. Bonde Jensen, *Jeg er kun en Digter. Om Søren Kierkegaard som skribent*, Copenhagen 1996.

⁶² In tal senso, in *Sguardo su uno sforzo contemporaneo nella letteratura danese*, Johannes Climacus difenderà fieramente la scelta del Magister Kierkegaard di aver utilizzato «le sole categoria etiche dell'immanenza, e non quelle della riflessione doppia del paradosso» (Cfr. S. Kierkegaard, *Postilla...*, cit., p. 398). I *Christelige Taler*, in tal senso, sono invece più cristocentrici rispetto agli *opbyggelige Taler* caratterizzati da un maggiore teocentrismo, ben accorto nel non nominare nemmeno Cristo. Per questa chiave di lettura, cfr. R. Garaventa, *Preoccupazione e angoscia nei "Discorsi edificanti"*, in: «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 4/2005, pp. 59-97, in part. la nota finale, n. 140. Dello stesso autore, cfr. *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, Roma 2007. Un singolare contributo, che si premura di contare pazientemente tutte le volte in cui compaiono nelle *Carte* kierkegaardiane tanto Dio quanto Cristo, fino a decretare la "vittoria" del Padre sul Figlio, è quello di A. Mc. Kinnon, *The Relative Importance of God and Christ in Kierkegaard's Writings*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Berlin-New York 1996, pp. 389-426.

è a sua volta un'autentica scoperta socratica. Come Socrate si dava per un ignorante, così è di questa mia posizione: "Invece di essere il maestro, essere colui che viene educato"»⁶³. Il paradosso kierkegaardiano prevede anche questo: come Socrate, peripatetico *ante litteram*, andava in giro per Atene chiedendo ai "malcapitati" - tutti convinti di conoscerne il significato - cosa volesse mai dire «essere uomo», così Kierkegaard percorre Copenaghen in lungo e in largo in perenne stato di «neutralità armata»⁶⁴ fino all'azione concreta, al dichiarare battaglia all'illusione della cristianità in cui versano i suoi contemporanei - certi del cristianesimo in cui sono nati, quanto i concittadini del tafano lo erano di essere uomini - per far loro presente - pur senza autorità, pur nell'ironica veste del meno diligente degli allievi - che il cristianesimo è questione di esistenza, che l'essere cristiani è solo un diventarlo. «*At blive kristen*», per l'appunto, "diventare cristiani", suona uno dei più frequenti stemmi dell'ultimo Kierkegaard, che da metà degli anni '40 in poi, moltiplica i passi in cui medita sulla sua attività, come a cercarne un resoconto, a fissare sulla pagina scritta un'espressione per un'azione, una dialettica per il suo compito, sempre più intenzionato ad attuarlo.

⁶³ Pap. X 2 A 196, 1849-1850; *Diario*, vol. 6, cit., n. 2655, p. 221. Sul punto, cfr. B. Daise, *Kierkegaard's Socratic Art*, Mercer University Press, Macon 1999.

⁶⁴ Cfr. Pap. II A 770, estate 1838: «La mia posizione è una neutralità armata». Tesi suffragata dai fatti è che tale posizione giovanile passi poi ad armarsi - in un crescendo a partire dagli anni 1846-1847 - in luogo della neutralità assunta come motto di un programma d'impegno, fino alla ripresa nominale di essa, per chiarire l'intento di revisionare pezzo per pezzo il cristianesimo e rimettere le molle esistenziali ad esso. Pap. IX A 390, p. 229, nonché X 5 B 110, p. 303, rivelano il progetto, poi non attuato, di pubblicare *Den bevæbnede Neutralitet* insieme a *Esercizio di cristianesimo* e al *Punto di vista*, tutti maturati nel '49, col titolo globale «Le opere complessive della consumazione», a firma Anti-Climacus. La traduzione italiana di *La neutralità armata* è a cura di C. Fabro, in: S. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, cit., vol. 2, pp. 287-300. Non è un caso che la prima affermazione, l'apposizione, anzi, all'espressione, suoni: «"La neutralità armata", ossia la mia posizione come scrittore cristiano nella cristianità» (*Ivi*, p. 287).

«Non ripeterò mai abbastanza che io sono un poeta, ma di una natura del tutto speciale; perché la dialettica è la determinazione essenziale della mia natura, e la dialettica è per essenza estranea al poeta»⁶⁵. La dialettica sta nel compito che egli si propone di realizzare, nel “nodo” tutto del pensiero kierkegaardiano, «*dialektiske knude*» non a caso, nello “spazzar via” l’illusione della menzogna per far posto a quella «*Sandhed i Sandhed*» (verità in verità) tanto vitalmente assorbita dentro da esservi radicata, inestirpabile, da render possibile *sic et simpliciter* l’innesto nel divino a partire dal lato omonimo nel terreno dell’uomo. Così egli scrive in un semplice e breve passo nel 1852, intitolato «*Om mig selv*», “su me stesso”:

«“Il cristianesimo qui non esiste più, ma perché si possa parlare di riaverlo bisogna spezzare il cuore di un poeta, e questo poeta sono io”. Queste parole che ho detto di me restano sempre vere»⁶⁶. Va dunque spezzato il cuore del poeta, ne va dunque “immolata” la causa, quasi, quel “suo proprio”, la *sua* categoria dell’edificante, annodato in maniera ancora più stretta il “nodo dialettico” che non va quindi sciolto, il tratto in cui il Guadalquivir

⁶⁵ Pap. IX A 213, 1848; *Diario*, vol. 5, n. 1868, pp. 24-25. Il brano così prosegue: «Subito dopo pubblicato *Aut-Aut*, volevo chiedere una parrocchia di campagna per piangere i miei peccati. Non potei frenare la mia attività letteraria: io la seguii..., ed essa sfociò per logica di idee nella religiosità. Così vivo io, nella certezza che Dio metterà il sigillo della Sua Provvidenza alla mia aspirazione, non appena sarò morto, non prima, perché questo fa parte della mia penitenza e della grandezza del piano. In questa fede io vivo, in essa spero con la grazia di Dio di morire. Se Egli vorrà altrimenti, toccherà a Lui pensarci: io non posso altrimenti». Il rimando alla *Gelassenheit ante litteram* di Martin Lutero sorge spontaneo, ed il confronto con l’esimio agostiniano di Wittenberg è pure stato più volte oggetto di studi: tra i migliori, cfr. J. Sløk, *Kierkegaard og Luther*, in: »*Kierkegaardiana*«, 2/1957, pp. 7-24; J. Brun, *Kierkegaard et Luther*, in: «*Revue de Métaphysique et de Morale*», 75/1970, pp. 301-308; V. Mortensen, *Luther og Kierkegaard*, in: «*Kierkegaardiana*», 9/1974, pp. 163-195; L.C. Barrett, *The Joy in the Cross: Kierkegaard’s Appropriation of Lutheran Christology in “The Gospel of Sufferings”*, in: *IKC. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, cit., pp. 257-286.

⁶⁶ Pap. X 4 A 586, 1852; *Diario*, vol. 9, n. 3655, p. 142.

viene allo scoperto umidificando, dunque rendendo fertile, quel terreno che “sempre e sempre” percorre “di nascosto”.

Ma che cosa significa «edificare»? Kierkegaard offre un’etimologia del termine danese «*opbygge*» - dello stesso ceppo semantico dell’«*erbauen*» tedesco e dell’«*upbuild*» inglese - con un’analisi assai ingegnosa, degna del filologo di grande inventiva che era, nel I capitolo della seconda serie di *Kjerlighedens Gjerninger*, gli “Atti dell’amore”, opera la cui pubblicazione segue di circa sei mesi quella dei *Discorsi edificanti in vario spirito*. Il capitolo riguarda, a mo’ di commento, l’espressione paolina secondo cui “L’amore edifica”, e da questa Kierkegaard prende spunto per segnalare come «edificare» sia un termine diventato ormai d’uso comune, seppure – egli rimarca – in senso traslato rispetto a quello che aveva nelle Sacre Scritture. La pagina merita di esser citata per intero, preservando i suoi corsivi, esempio insuperato del carattere “dialettico-architettonico” del suo stile:

«Edificare è un’espressione parlata; ora vediamo – mantenendo il mistero spirituale del suo senso traslato – *ciò che questa parola significa nel discorso diretto*. Edificare è formato con “costruire” e l’aggiunta “sopra”, sulla quale, quindi, tocca mettere l’accento. Chiunque edifica costruisce, ma non ognuno che costruisce anche edifica. Quando un uomo costruisce una nuova ala alla sua casa, non si dice che egli edifica un’ala ma che l’aggiunge sulla casa. Questo “su” sembra quindi accennare all’alto, come a indicare la direzione in alto. Tuttavia non è questo il caso. Quando un uomo alza di 10 piedi un edificio già alto 30, non diciamo che egli ha edificato la casa di 10 piedi d’altezza, ma che

egli ha sopraelevato la costruzione. Qui il significato comincia ad essere rilevante; infatti si vede che non si tratta dell'altezza. Se invece un uomo ha costruito, per bassa che sia, una casa, ma dalle fondamenta, diciamo che egli ha edificato dalle fondamenta. Edificare è quindi erigere qualcosa in altezza partendo *dalle fondamenta*. Questo "sopra" indica certamente la direzione in altezza, ma soltanto quando l'altezza ha nello stesso tempo il suo opposto nella profondità [...]. L'accento cade così specialmente in rapporto al soggiacere: costruire dalle fondamenta. Non diciamo "edificare" il costruire nel fondo: non diciamo edificare un pozzo. Ma se si parla di edificare, non importa se l'edificio è alto o basso, il lavoro deve esser fatto *dalle fondamenta*. Non possiamo mai dire di uno che ha aggiunto all'edificio quanto si voglia in altezza, se non è dalle fondamenta, egli non ha edificato. Quanto è strano! Questo "su", "sopraelevare", indica l'altezza, ma è un'altezza che richiama la profondità. Perché edificare (innalzare) è costruire dalle fondamenta. Perciò anche la Scrittura dice dello stolto che "costruì senza fondamenta"; ma dell'uomo che ascolta la parola per vera edificazione ed opera in conformità, di lui si dice che è simile all'uomo che ha costruito la sua casa e "scavò profondamente" (Lc. 6,48). È degno di encomio l'uomo che, prima di cominciare, riflette "quanto alta egli possa costruire la torre" (Lc. 14,28), ma se la vuole edificare deve rassegnarsi a scavare in profondità: una torre, pur elevata fino alle stelle, se mancasse di fondamenta non sarebbe, in fondo, edificata. Edificare senza fondamenta è costruire in aria. Perciò il proverbio dice "costruire castelli in aria" e non "edificare". Infatti, anche nell'espressione più

insignificante ci deve essere un nesso fra le singole parole, che invece non c'è fra “in aria” e “edificare”, poiché la prima parte della frase toglie il fondamento a cui la seconda rimanda»⁶⁷.

L'italiano ritrova con difficoltà l'etimo per Kierkegaard tanto evidente, essendo composto, il latino “edificare”, dal sostantivo *aedes*, casa, abitazione, e dal verbo *ficare*, da *facere*, fare, appunto. Il latino restituisce, quindi, quanto Kierkegaard problematizza ulteriormente. Lo stesso οἰκωδομεῖν greco ripropone la questione, costituito anch'esso dal verbo δομεῖν, già in sé “edificare”, “fondare”, e dal sostantivo οἰκία, “casa” come nucleo sia fisico che metafisico. Kierkegaard sottolinea, stando alla scansione dei tempi pure qui tanto essenziale, il tempo del gettare le basi, del partire – a più riprese ripetuto in corsivo – dalle fondamenta, della profondità come contrassegno dell'*opbyggelig*, esigendo, l'altezza, un radicamento nel profondo per potersi elevare sotto il segno dell'autentico.

L'«*op-*» come prefisso riceve, cioè, qui, dalla fondatezza del «*bygge*», il riconoscimento della sua fondazione. Eppure, la parola «edificare» viene adoperata con *nonchalance*, lamenta Kierkegaard, ed il senso traslato dell'uso comune perde il pregio

⁶⁷ S. Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger*, 29 settembre 1847, in: *SKS* 9, a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff e J. Kondrup, testo ristabilito da N.W. Bruun e F. Gredal Jensen; tr. it. di C. Fabro: *Atti dell'amore*, Milano 2003, p. 625 sgg. Il prosiegua così si conclude, arricchendo di una ulteriore problematicità il nesso edificante/edificazione, qui più nei termini di un'identità rispetto alla differenziazione che Kierkegaard approfondirà in seguito: «L'amore edifica, meditiamo. Sarebbe, poi, l'edificare, inteso in senso spirituale, un attributo così proprio dell'amore da caratterizzarlo in modo esclusivo? Perciò l'Apostolo, di fronte alla difficoltà di dare una regola precisa, esorta: “Fate tutto per edificazione” (1 Cor. 14,26). L'espressione potrebbe suonare: “Fate tutto per amore” e si direbbe assolutamente la stessa cosa». Sul parallelo con l'οἰκωδομεῖν paolino, cfr. I.R. Kitzberger, *Bau der Gemeinde: das paulinische Wortfeld “oikodomein”*, Würzburg 1986. Tra le migliori monografie sul tema, cfr. G. Pattison, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses. Philosophy, Theology, Literature*, London and New York 2002; per quanto riguarda il Qohelet, cfr. M. Fox, *A Time to Tear Down and a Time to Build Up. A Re-reading of Ecclesiastes*, Grand Rapids 1999.

della letteralità, la “scambievole scambievolezza” insita nel concetto di ascesa. “Edificare” scade, in tal modo, a sinonimo del mero “costruire”, in danese «*at bygge*» privo dell’«*op-*», laddove è la direzionalità ambivalente, per Kierkegaard, e nel senso dell’altezza e in quello della profondità, come scavare fondamentale per l’innalzare, a conferire la portata specifica, il «*lige*» dell’«*op-bygge-lige*». D’altronde, ribadirà nel *Punto di vista*, proprio in merito ai suoi *Opbyggelige Taler* (Discorsi edificanti): «*Det meest afgjørende seer ofte saa ubetydeligt ud*», “ciò che è più decisivo ha spesso un’apparenza così insignificante”⁶⁸.

I «DISCORSI EDIFICANTI 1844»

«Non ci fu alcuno che in un senso più profondo prestasse attenzione ai *Due discorsi edificanti* o se ne occupasse; ricordo perfino qualcuno che venne a lamentarsi con me di averli comperati pensando in buona fede che, trattandosi di un mio scritto, dovevano essere qualcosa di divertente e di spiritoso; ricordo di avergli promesso gli avrei restituito il suo denaro se lo

⁶⁸ S. Kierkegaard, *Il punto di vista della mia attività letteraria*, cit., p. 130; *Synspunktet...*, cit., p. 90. R. Poole, citato in: M. Lloyd Taylor, *Recent English language Scholarship on Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 273-299, spiega lo scarso riconoscimento per gli *Opbyggelige Taler* nei termini, tanto approssimativi quanto realistici, di una «*anthipathy toward a particular kind of religious or christian approach to Kierkegaard*». Vero è che, anzitutto nei primi studi pionieristici d’insieme, si è manifestata una certa, rigida tendenza a leggere “monocularmente” Kierkegaard: o dal punto di vista estetico, o da quello religioso. Una sintesi ragionata delle due scuole, con sostenitori di spicco anche in Italia, è a cura di A. Cortese, *Kierkegaard*, in: V. Mathieu (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica. Dalle origini all’ottocento*, 3 voll., Brescia, 1975, vol. III, pp. 471-717. Il quarto numero di «*Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani*», 2005, è interamente dedicato al tema de «*L’edificante in Kierkegaard*»: cfr. almeno la chiara *Introduzione* di I. Adinolfi, in: *Ivi*, pp. 9-20.

desiderava. Con la sinistra porgevo al mondo *Aut-Aut*, con la destra i *Due discorsi edificanti*; ma tutti o pressoché tutti tesero la loro destra verso la mia sinistra»⁶⁹. Con un pizzico di amarezza ma anche con una ferma, orgogliosa fierezza, Kierkegaard continua a guardare da lontano, ricordando a distanza, il momento forse topico per la sua attività letteraria, quella contemporaneità *fra først til sidst* tra edificante – che è più del mero *construens* – e decostruente, a voler osare un’ardita interpretazione.

Il 1843, da questo punto di vista, assiste a una vertiginosa *escalation* per quanto riguarda le pubblicazioni di Kierkegaard: dopo febbraio e marzo tra *Enten-Eller* e *To opbyggelige Taler*, Kierkegaard parte per Berlino al fine di condurre il suo tentativo di psicologia sperimentante⁷⁰. Al ritorno in terra danese viene a conoscenza del fidanzamento di Regina; lavora sempre più instancabilmente, tant’è che il 16 ottobre escono 3 opere contemporaneamente: *Gjentagelsen* (La ripresa), a firma Constantin Constantius, e *Frygt og Bæven* (Timore e Tremore), di Johannes de silentio, presso la libreria Reitzel, nonché *Tre opbyggelige Taler* (Tre discorsi edificanti), firmati Søren Kierkegaard, presso Philipsen. Il 6 dicembre è la volta di *Fire opbyggelige Taler* (Quattro discorsi edificanti), di nuovo presso

⁶⁹ *Ivi*, p. 130, p. 91. Il passo continua segnalando la comparsa di un’altra categoria kierkegaardiana *par excellence* proprio all’interno degli *opbyggelige Taler*: quella del singolo. «Si tratta di restituirgli ora l’altra mano», assumiamo *toto corde* il proposito di Ettore Rocca, manifestato in *La gioia possibile. Introduzione a S. Kierkegaard, Il giglio nel campo e l’uccello nel cielo*, cit., pp. 7-25, *Ivi*, p. 7. Lo stesso Annuario di studi critici dedicato agli *Upbuilding Discourses* fa presente essi siano stati «generally neglected in the history of the scholarship, although they play such a significant role in Kierkegaard’s authorship as a whole and in his conception of himself as a religious writer» (cfr. N.J. Cappelørn – H. Deuser, *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, *Introduction*).

⁷⁰ Cfr. l’eccellente ricostruzione cronologico-filosofica di D. Borso, *Repetita*, in: S. Kierkegaard, *La ripetizione*, Milano 2000, pp. 145-184.

Philipsen. Tre opere pseudonime e tre autografe, dunque. Due diversi editori e contenuti. Intanto *Enten-Eller* fa incetta di recensioni, mentre *La Ripresa* se ne guadagna tre e mezzo, tra cui una che farà letteralmente imbestialire Kierkegaard. Quel che sorprende è che anche i *Discorsi edificanti* vengano menzionati in un articolo dal vasto seguito, stavolta firmato da uno pseudonimo che non è Kierkegaard.

Il 1 gennaio 1844, infatti, un tale Kts pubblica un pezzo su *Intelligensblade*: «*Kirkelig Polemik*», “polemica ecclesiastica”. Invero, dall’argomento, dal modo di proporlo e di difenderlo, si “subodora” l’autore sia qualcuno di strenuamente impegnato in questa polemica, qualcuno del mondo ecclesiastico *tout-court*. Sorprende allora ulteriormente veder citato Kierkegaard come baluardo di quello che egli, di lì a dieci anni, avrà a definire «*det Bestaaende*», “l’ordine stabilito”. L’articolo di Kts è in realtà una replica ad una precedente polemica innescata da un’altra firma autorevole - quale quella di Hans Peter Kofoed-Hansen - nel panorama culturale danese dell’epoca, un’altra firma, però per esteso, che prendeva spunto proprio da *Enten-Eller* per criticare l’anacronismo della Chiesa di Stato rispetto ai bisogni dei «danesi del tempo nuovo, [i quali] non si accontentano del cristianesimo dei giorni antichi né della vecchia fede, ma richiedono una forma nuova e più fresca, forma che solo un bagno filosofico sarebbe in grado di restituire»⁷¹. Kts risponde con *Timore e Tremore*, definito

⁷¹ Cfr. *Infra*, in nota a piè di pagina a: S. Kierkegaard, *Due discorsi edificanti 1844*, “Prefazione”. Per puri motivi “logistico-temporali” abbiamo preferito non segnalare graficamente, volta per volta, le varie note riferite alle citazioni degli scritti tradotti in *Appendice*, di cui in quest’ultimo paragrafo s’intende dare un primo sguardo sinottico, senza

emblematicamente «*eine erhabene Lüge*», “una sublime menzogna”, e, più significativamente, con «i *Discorsi edificanti* che Magister S. Kierkegaard ha dedicato alla memoria del suo defunto padre», dilungandosi sulla figura di quest’ultimo, ch’egli pure ha conosciuto, e che ritiene Kierkegaard abbia descritto e trasposto nella figura di Giobbe, protagonista del primo dei *Quattro discorsi* di dicembre.

Nel *Poscritto*, Climacus ripercorre quei momenti assumendo le sembianze dello scrittore esitante già tratteggiato, e lo fa nei seguenti termini, in una nota a piè di pagina: «La ditta Kts aveva dunque perfettamente ragione di eccettuare un unico discorso: «Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, il nome del Signore sia lodato!», dicendo che gli altri erano troppo filosofici per essere prediche; ma non aveva ragione di trascurare il fatto che l’autore per primo aveva detto la stessa cosa chiamandoli *Discorsi edificanti*, e nella “Prefazione” egli ricorda espressamente che non sono prediche. Nessun dubbio che la speculazione dei nostri tempi si dia da fare per confondere il contenuto della predica. Si può attirare direttamente l’attenzione su questo, scrivendo per esempio un piccolo articolo su una rivista; ma lo si può fare anche indirettamente – e allora costa più lavoro – scrivendo per esempio discorsi edificanti che sono filosofici e non prediche. Quando allora la gente dice di essi che si possono benissimo chiamar prediche, questo mostra che la confusione esiste, ma mostra insieme che l’autore, quando, scrivendoli, ha deliberatamente messo sull’avviso

pretesa alcuna di esaustività. Ci preme, invece, sottolineare la rilevanza filosofica dei discorsi edificanti, la forza teoretica che muove quella mano destra.

contro il fraintendimento, non ha bisogno che altri lo mettano sull'avviso»⁷².

Climacus loda, cioè, l'agire indiretto di Kierkegaard, che “costa più lavoro”, rispetto a quello diretto di Kts che guarda ai discorsi edificanti dal lato, però, dei “discorsi”, spostando la questione sul genere letterario, anziché sull'aggettivo qualificante quegli stessi discorsi, una questione che Kierkegaard affrontava sin dal titolo, “mettendo deliberatamente in avviso contro il fraintendimento”. Ma “la ditta Kts”, imputata *princeps* della *querelle*, mette a tacere la contraddizione contenuta nella realtà stessa di “predica”, in quanto anch'essa investita dalla contraddizione, che Kierkegaard riteneva invece chiarita per via di una puntuale ripetizione nella “Prefazione” di ogni raccolta di discorsi. Kierkegaard bada all'«edificante» proprio o meno del «discorso»; Kts agli eccessivi punti di contatto con una «predica» troppo poco distinta da quello. Kts altri non è che Jacob Peter Mynster, già confessore del padre di Kierkegaard, e dunque tanto conoscitore della matrice giobbica presente nel di lui carattere.

«Proprio quando volevo cominciare a scrivere – continua il Climacus “temporeggiatore” – escono i *Due discorsi edificanti* del Magister Kierkegaard. Poi seguirono *Tre discorsi edificanti*, e la prefazione ripeté che non si trattava di prediche: protesta che, anche se nessun altro avesse fatto, avrei fatto io, assolutamente perché essi fanno uso solo delle categorie etiche dell'immanenza, non delle categorie religiose della riflessione doppia del paradosso. Se si deve evitare ogni confusione di termini, bisogna riservare alle

⁷² S. Kierkegaard, *Postilla...*, cit., p. 408.

prediche l'esistenza religiosa cristiana. Oggi si sentono di tanto in tanto chiamare "prediche" discorsi che sono tutt'altro che prediche, perché le loro categorie sono quelle dell'immanenza. Forse il Magister Kierkegaard ha voluto chiarire questo indirettamente, mostrando dal punto di vista puramente filosofico quanto progresso si può fare nell'edificante, di guisa che il discorso edificante ha certamente il proprio valore: ma l'autore viene in aiuto accentuando, beninteso: indirettamente, l'affare, che io chiamo mio per ridere, perché io arrivo sempre troppo tardi per potere fare qualche cosa. Ma secondo quel che mi racconta il Magister Kierkegaard, le cose andarono in un modo così buffo che alcuni chiamarono "prediche" i "discorsi edificanti", pretendendo anzi di far loro onore con questo titolo: come se fra un discorso edificante e una predica ci fosse la medesima differenza che c'è fra un cavaliere e un commendatore, e come si onora un cavaliere chiamandolo commendatore, anche se non è che semplice cavaliere; altri invece obiettarono contro i discorsi edificanti di non essere vere prediche, come se si potesse criticare un'opera musicale perché non è una tragedia»⁷³.

⁷³ S. Kierkegaard, *Postilla...*, cit., p. 398. Dario Borso, nell'*Introduzione* succitata alla traduzione italiana dei *Discorsi edificanti 1843*, p. 7 sgg., apre la sua *Presentazione* rifacendosi a Pap. III A 6: «Strano quest'odio di Hegel per l'edificante, che traspare ovunque; ma l'edificante non è un oppiaceo che assopisce, è l'amen dello spirito finito, e un lato della conoscenza da non trascurare», facendo notare l'annotazione, risalente al 10 luglio 1840, seguita da una sola settimana la difesa della laurea in teologia. Kierkegaard rinvierebbe tra le righe alla *Prefazione* della *Phänomenologie des Geistes*, quando, al primo punto circa «la situazione attuale dello Spirito Universale», trattando «l'istanza aconcettuale diffusasi nell'epoca presente», Hegel scrive: «Chi cerca solo edificazione, chi pretende di avvolgere nella nebbia la molteplice varietà terrena della sua esistenza e del pensiero e aspira all'indeterminato godimento di quell'indeterminata divinità, veda pure dove può trovare tutto ciò: non gli sarà difficile escogitare il modo di esaltare qualche fantasma e di gloriarsene. La filosofia deve però ben guardarsi dal voler essere edificante» (cfr. G.F.W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di V. Cicero, Milano 2000, p. 59). In Pap. VI A 147, 1845, Kierkegaard immagina invece «che Hegel per punizione del suo attentato al religioso tenga

I racconti di Climacus ben restituiscono la recezione kierkegaardiana degli *opbyggelige Taler*, le intenzioni “dirette” e “indirette”, i malintesi, gli inchini, i compromessi. Un'altra nota a piè di pagina sintetizza il tutto impareggiabilmente:

«Forse qualcuno ha pensato non tanto di obiettare che i *Discorsi edificanti* erano filosofici e non impiegavano affatto categorie cristiane, quanto che essi assumono un momento estetico in una misura maggiore di quanto lo comporti di solito un'esposizione edificante. La descrizione più incisiva e accurata degli stati d'animo con una tinta psicologica esula di solito da un discorso edificante ed è lasciata al poeta e all'*impetus* poetico, sia che il singolo oratore non possa o non voglia farlo. Questo può pertanto creare nell'uditorio un disagio, perché il discorso edificante gli fa sentire che manca qualcosa che quindi deve cercare altrove. Per questo io non posso comprendere perché non sarebbe opportuno includervi la descrizione poetica. Soltanto resterà sempre la differenza decisiva fra il poeta e l'oratore edificante: che il poeta non ha altro *telos* che la verità psicologica e l'arte descrittiva, mentre l'oratore edificante ha nello stesso

un discorso edificante». Anche il titolo *Enten-Eller* pare risponda per le rime ad un passo tratto dall'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* in cui Hegel addita essere «proprio della gioventù lo sparpagliarsi in astrazioni; l'uomo che invece ha esperienza della vita non si abbandona ad un astratto *entweder-oder*, ma si attiene al concreto». Gli studi sul rapporto tra i due giganti del pensiero sono innumerevoli, e, per quanto inflazionati in quantità, non diminuiscono nel merito. Ci limitiamo a rimandare a M. Bense, *Hegel und Kierkegaard. Eine prinzipielle Untersuchung*, Köln und Krefeld 1948; N. Thulstrup, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte*, Stuttgart 1969; *Kierkegaard critico di Hegel*, in: F. Tessitore (a cura di), *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970, pp. 499-562.; S. Crites, *In the Twilight of Christendom. Hegel versus Kierkegaard on Faith and History*, in: «AAR - Studies in Religion», n. 2, American Academy of Religion, Chambersburg 1972; A. Mc Kinnon, *Similarities and Differences in Kierkegaard's Account of Hegel*, in: «Kierkegaardiana», 10/1977, pp. 117-132.; P. Cruysberghs, *Hegel has No Ethics: Climacus' Compliants against Speculative Philosophy*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2005*, Berlin-New York 2005, pp. 192-207.

tempo come scopo *principale* di far convergere tutto nell'edificante. Il poeta si perde nella descrizione della passione: per l'oratore edificante questo non è che il primo momento, e il secondo momento – quello decisivo – è di costringere il ricalcitante a deporre le armi, di consolare, di spiegare – in breve, di far convergere tutto verso l'edificante»⁷⁴. Ecco di nuovo allentato il nodo dialettico: il Kierkegaard poeta si serve della poesia eppure va “molto, molto più in là di un poeta”. Il suo compito è qui definito da Climacus un «*at sætte Alt over i det opbyggelige*», un porre tutto in direzione dell'edificante, “punto focale in cui convergano tutti i raggi”.

Τελος del poeta è però «*den psykologiske Sandhed og fremstillingens Kunst*», la verità psicologica e l'arte della descrizione, laddove colui che declama i discorsi edificanti non si ferma alla mera esposizione dei sentimenti, non mira ad evocare sensazioni ma semmai a risvegliarle per poi non lasciarle assopite, al fine di scavare oltre, di scavare dentro. Il poeta si ferma in superficie, pur muovendo – come nessun altro sa – le corde della profondità; l'oratore edificante le muove ulteriormente fino a lasciarle s-cordare da sé, sicché parte dalle fondamenta. Eppure, i discorsi edificanti sono poetici e filosofici: possono essere «*både-og*», sia poetici che edificanti proprio perché dialettici. Essi utilizzano le sole categorie etiche dell'immanenza, nota bene Climacus: Kierkegaard in questo periodo è ancora pieno di

⁷⁴ S. Kierkegaard, *Postilla...*, cit., pp. 398-399. Ad interpretare l'edificante non come un semplice concetto bensì come un'azione, o meglio una comunicazione tra due parti, l'una edificante, l'altra edificata, fino a mettere a fuoco una relazione *doppiamente* dialogica tra di esse, esemplificata da quel costrutto paradossale che in danese suona «*at lade sig opbygge*», in parte attivo e in parte passivo, è P. Søltoft, *To Let Oneself Be Upbuilt*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser, *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, cit., pp. 19-39.

riguardi nei confronti di ciò che sente più alto, di esclusiva pertinenza di chi può esercitare il suo dovere con autorità. Ma più si accorge di quanto poco quest'autorità venga percepita da chi la detiene, più, da parte sua, diminuisce l'ossequio. I *Discorsi edificanti in vario spirito*, ad esempio, contempleranno come terza parte il *Vangelo delle sofferenze*, che come sottotitolo reca «*Christelige Taler*», “discorsi cristiani”.

Il primo Kierkegaard, ben accorto persino nel non nominare Cristo all'interno dei *Discorsi edificanti*, non avrebbe mai osato una mossa del genere, non se la sarebbe sentita né se lo sarebbe permesso. Dal *Poscritto* in poi, invece - gettata la maschera, assunta la paternità degli scritti pseudonimi, definito l'*Efterskrift* come punto di svolta e di non ritorno all'interno della sua produzione filosofica, presa moderatamente posizione contro Kts come Mynster, in sé esponente chiave della chiesa di stato danese poi avvertita come ordine stabilito con cui difficilmente scendere a patti -, albeggia in Kierkegaard il demone del risveglio, nel mentre pian piano tramonta, contemporaneamente, ogni *residuum* di referenza nei confronti di chi prima veniva rispettato proprio in quanto portavoce di un'autorità.

I *Discorsi edificanti* del '44 non fanno ancora eccezione, contenendo, anzi, nella *Forord* (Prefazione), la solita precisazione, posta tra parentesi, con 2 corsivi: «Sebbene questo libriccino (che perciò va chiamato “Discorsi”, non “Prediche”, in quanto il suo autore non ha alcuna autorità per *predicare*, “Discorsi edificanti”, non “Discorsi per edificazione”, in quanto colui che parla non

pretende in alcun modo di essere *maestro*)»⁷⁵. Questa parentesi è presente, quasi a mo' di formula stereotipa, pre-stampata, in tutte le raccolte di *Opbyggelige Taler* composte e pubblicate tra 1843 e 1844, e contiene al suo interno quelle precisazioni già richiamate da Climacus, che a Kierkegaard apparivano fondamentali, checché poi notate a stento dai suoi lettori. «*Taler, ikke Prædikener*», “discorsi, non prediche”: i primi possono parlare filosoficamente, permettendosi un sofisticato sviluppo dialettico, laddove le seconde appartengono a un genere elitario, dall'andamento stabilito dalla legge ecclesiastica cui sottostanno. «*Fordi dens Forfatter ikke har Myndighed til at prædike*», “poiché il loro autore non ha alcuna autorità per *predicare*”: qui sta e cade un motivo autobiografico, giacché Kierkegaard non fu mai ordinato pastore, benché detenesse tutti i requisiti per aspirare al pastorato, quali – in base alla legge danese dell'epoca – la laurea in teologia presso l'Università di Copenaghen (da Kierkegaard conseguita il 3 luglio 1840), la frequentazione del seminario pastorale (da Kierkegaard seguito per 2 semestri, quello invernale 1840-41, a ridosso della laurea, e quello estivo del '41) e la cosiddetta *Demis-prædiken*, “predica dimissoria” (da Kierkegaard tenuta il 24 febbraio 1844 presso la *Trinitatis Kirke* di Copenaghen)⁷⁶, con

⁷⁵ Cfr. Prefazione a *Due discorsi edificanti 1844*; *Tre discorsi edificanti 1844*; *Quattro discorsi edificanti 1844*. A prendere in esame tutte e sei le prefazioni alle tre raccolte annue di *opbyggelige Taler* è, di nuovo, P. Søltoft, *To Let Oneself Be Upbuilt*, cit., in part. pp. 32-39. L'autrice pone l'accento sui motivi di continuità presenti in esse, quali la puntualizzazione succitata, la costante dedica a «quel singolo», la “personificazione” messa in atto del discorso-libro, la speranza questo raggiunga il suo scopo, la preoccupazione esso sia letto nel modo giusto. Su questi stessi punti cruciali, cfr. G. Pattison, “Who” is the Discourse?, in: «Kierkegaardiana», 16/1993, pp. 28-45.

⁷⁶ Cfr. S. Davini, *Presentazione* a S. Kierkegaard, *La sapienza segreta. [Predica dimissoria]*, in «Seconda Navigazione». Annuario di filosofia 2002, “Il monoteismo”, Milano 2002, pp. 217-219. Il testo di Kierkegaard, basato su 1 Cor. 2, 6-9, il quale – nota giustamente la Davini

tanto di giudizio più che positivo, *laudabilis*, appena un gradino sotto l'eccellenza del *præ ceteris*. C'è quindi da scommettere il concetto stesso di «*Myndighed*», “autorità”, si rapportasse ad una veste che Kierkegaard, ancora, per l'appunto, rispettoso ai limiti del pedissequo, non si sentiva degno di indossare, e di qui rimarcasse puntualmente la sua eterogeneità rispetto a quanto, da lui, tanto distante, quale la prerogativa dell'«*at prædike*», del “predicare” in quanto autorizzato, investito del solenne incarico impartito dal vescovo secondo il Rituale ufficiale. Stessa sorte per quanto riguarda il periodo che segue, anch'esso suddiviso in 2 rettifiche: «“*opbyggelige Taler*”, ikke “*Taler til Opbyggelse*”, *fordi den Talende ingenlunde fordrer at være Lærer*», “Discorsi edificanti, non Discorsi per edificazione, in quanto colui che parla non pretende affatto di essere *maestro*” o anche “non pretende in alcun modo di insegnare”. Come rivelato più volte nel *Diario*, egli tiene alla sua posizione neo-socratica, quella rispondente al paradossale “invece di essere il maestro, essere colui che viene educato”. È, di nuovo, una questione di disposizione e disponibilità: Kierkegaard tiene al suo margine di azione, ben al di qua del registro “maestro-insegnante”, anch'esso detentore di una certa, ammirevole, autorità.

a p. 217 - «non risente minimamente della finalità per cui fu composto», non facendo, cioè, concessione alcuna alla ortodossia teologica del suo tempo, è alle pagine 219-232. Al margine di esso, volto a rintracciare una relazione inscindibile in termini contenutistici oltre che cronologici tra la *Predica* in oggetto e le *Briciole di filosofia* “pensate” in contemporanea, cfr. E. Rocca, *Die Wahrnehmung des Glaubens. Kierkegaards Dimis Predigt und die Philosophischen Brocken*, in: N.J. Cappelørn, H. Deuser, J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard studies. Yearbook 2004*, Berlin-New York 2004, pp. 18-38. La versione italiana, *La percezione della fede*, è contenuta in E. Rocca, *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, Pisa pp. 127-149, ed una prosecuzione ideale di essa, dal titolo *La percezione del peccato. Per un'estetica teologica*, in Id. (a cura di), *Kierkegaard contemporaneo. Ripresa, pentimento, perdono*, cit., pp. 45-62.

Espressione in sé indegna di nota quel sintagma reso come “colui che parla”, in danese «*den Talende*». Nelle varie prefazioni, Kierkegaard dà infatti vita sia al libro cui è destinata la *Forord* in cui tale si dichiara, sia a se stesso in veste di mittente di un messaggio, con tanto di destinatario. È in questi *Discorsi edificanti*, infatti, che compare per la prima volta la voce «*hiin Enkelte*», “quel singolo”, in seguito manualisticamente riportata tra i concetti basilari del filosofo Kierkegaard⁷⁷. Le edizioni danesi sono tutto sommato concordi nell’identificare ulteriormente “quel singolo” in Regina Olsen, lettrice appassionata degli *opbyggelige Taler*, laddove quell’«*hiin*», oggi desueto, indica un rafforzativo del sostantivo, una sorta di “quel singolo in particolare, proprio quello”.

A “quel singolo”, lo stesso cui tra i tanti saranno dedicati anche i *Discorsi edificanti in vario spirito*, è collegata un’altra formula presente in tutti i *Discorsi*, un inciso altamente kierkegaardiano: «*hvem jeg med Glæde og Taknemmelighed kalder min Læser*», ovvero quel singolo “che io con gioia e gratitudine chiamo il mio lettore”. Il richiamo è sia a quel particolare lettore, quella lettrice forse ben identificata in Regina, sia a quel prossimo, benvenuto lettore che – stando proprio alla *Prefazione ai Due discorsi* del ’44 - «con la mano destra riceve quanto viene offerto con la destra», quel lettore, cioè, tanto “mio”, direbbe Kierkegaard, da rispondere “io” al suo “me”, da recepire come rivolta a se stesso quella verità edificante a lui diretta, resa

⁷⁷ Non solo manualisticamente, in realtà. Lo stesso Kierkegaard è pronto a qualificarla come suo ennesimo «*eget*», tanto da suggerirlo come lapide per la sua tomba. Cfr. Id., «*Il singolo*». *Un cenno*, testo celeberrimo poi rielaborato per farne una delle «*Due note concernenti la mia attività di scrittore*», in: S. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, cit., vol. 1, pp. 189-210.

non *oggetto* di *predica*, quanto *soggetto*, a sua volta, di un *discorso* redatto senza autorità da un autore che si limita a prendere la parola, senza pretendere di dirsi maestro, insegnando un qualcosa che egli è il primo, invece, a dover ancora imparare.

«*Den, der bestandig kun ønsker at være som en Bortreist*» recita il finale della *Prefazione* ai *Due discorsi*: “colui che incessantemente desidera soltanto essere come un assente”. La similitudine è volta a descrivere se stesso, Søren Kierkegaard *qua* autore e mittente di quel dato messaggio contenuto nei *Discorsi*. Questa prima resa in italiano ha il pregio della letteralità, a scapito, però, dell'intento kierkegaardiano. Ci si può chiedere che senso mai abbia questo confessare di non desiderare altro che l'assenza, in presenza di pubblicazioni tanto intime e proprie da essere impugnate con la firma dell'appartenenza. Si può maturare il debito sospetto Kierkegaard stia giocando ancora con le scatole cinesi con cui tanto si diverte, tra opere dirette e indirette, mani sinistre e destre, in un chiasmo in cui alla fine egli rischia di risultare l'unica vittima, ultima figura all'interno di una matrioska troppo artificiosa per esser vera, per essere quella «*Sandhed i Sandhed*» troppo presto elaborata. Eppure, «*Bortreist*» include il rimando alla radice «*rejse*», la quale funge sia da sostantivo di genere comune, “viaggio”, sia da voce verbale, «*at rejse*» all'infinito, “viaggiare”. Il suffisso non è che il ricorso a un altro termine della melodiosa lingua scandinava, anch'esso sia sostantivo, «*bo*», di genere neutro, “dimora”, sia voce verbale, «*at bo*» all'infinito, “vivere, stare, risiedere, abitare, dimorare”. Il «*bo-*» in aggiunta al «*rejse*», cioè, altro non è che la stabilizzazione di

un verbo che, per sua natura, indica l'essere altrove, perennemente assente in presenza di un soggiorno determinato in un tempo determinato. Kierkegaard presenta se stesso assentandosi: «*som en Bortreist*», kierkegaardianamente inteso, non vuol dire, però, “come un assente”, né “come uno in ferie” (altra resa possibile, nel danese odierno), quanto colui che ha fatto della dimensione del viaggiare la sua dimora, colui che ha “sostantivizzato” una voce verbale di per sé modulata nel suo essere-in-divenire: «colui che resta in viaggio».

«*Den, der bestandig kun ønsker at være glemt*» recita, quasi in comunicazione diretta con questo, il finale della *Prefazione* ai *Tre discorsi*, pubblicati l'8 giugno '44, di 3 mesi e 3 giorni, dunque, seguenti i *Due* in vendita presso lo stesso Philipsen a partire dal 5 marzo. “Colui che incessantemente desidera soltanto essere dimenticato”. Quel singolo lettore, infatti, a partire da questi *Tre discorsi*, è stavolta *interpellato* in prima persona rispondente di sé, in quanto avente già accolto con la mano destra quanto dall'autore, rimasto in viaggio, veniva offerto con la stessa mano: quel singolo lettore diventa qui «*hiin velvillige Menneske*», “quella persona ben disposta, quell'uomo benevolo”, «*der antager sig den søgende*», “che risponda a colui che lo cerca”, «*giver det Sagte Beleilighed*», che “dia un'opportunità a quanto detto”, «*kommer de kolde Tanker atter til at brænde*», che “faccia tornare a scottare pensieri freddi”, e soprattutto «*forvandler Talen til en Samtale*», “trasformi il discorso in un dialogo”, indisturbato da alcun ricordo di quel tale che incessantemente desidera soltanto essere dimenticato, e lo è maggiormente e preferibilmente appunto

quando «*Modtageren fuldkommer det Store*», il ricevente, il destinatario, compie ciò che è grande, quanto di grande è racchiuso in «*at lade Talens Forkrænkelighed opstaae til Uforkrænkelighed*», nel lasciare, cioè, che – in chiave paolina ma priva dell'autorità paolina – la corruttibilità del discorso risorga all'incorruttibilità⁷⁸, stando qui il confine tra “discorso” e “dialogo”, tra singolo accogliente in sé la verità edificante e singolo ricevente la stessa lasciandosi, però, da questa edificare, *avente* qui luogo, *essendo* il momento, il crocevia del silenzio e del rifiuto emblemizzato dall'accoppiata temporale decisiva: «*Tiden til at nedrive og Tiden til at opbygge*», “il tempo di demolire e il tempo di edificare”.

La prefazione ai *Quattro discorsi*, in uscita presso Philipsen il 31 agosto del '44, ma recante, questa, la data del 9 agosto (anniversario della morte del padre di Kierkegaard), è una prefazione di congedo (*Afskeeds-Forord*). Kierkegaard dà alle stampe, infatti, l'ultima raccolta di “semplici” *Discorsi edificanti* a cadenza regolare in parallelo serrato rispetto all'attività pseudonima. Con i *Quattro* del '44 si chiude un ciclo, «*og dette er*

⁷⁸ Proprio in seno alla *Forord* ai *Tre opbyggelige Taler*, la Søltoft nota assai efficacemente non si tratti più dell'autore in quanto semplice «author» bensì in quanto «a speaker» che certo non intende né convincere né persuadere, ma comunque arricchisce il sintagma del «*den Talende*» (cfr. P. Søltoft, *To Let Oneself Be Upbuilt*, cit., in part. p. 37). La studiosa dichiara un debito ermeneutico nei riguardi di S. Bruun, *Det opbyggelige i Søren Kierkegaards Forfatterskab*, in: «Præsteforeningens Blad», n. 86, Copenhagen 1996, pp. 669-677, estratto da un lavoro più ampio premiato per l'interpretazione proposta, tradotto in inglese come *The concept of 'the Edifying' in Søren Kierkegaard's Authorship*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1997*, Berlin-New York 1997, pp. 228-252. Bruun legge infatti l'«edificante» come scaturente in tutto e per tutto dalla teoria kierkegaardiana della dialettica della soggettività, ed anzi dal confronto tra negatività e edificazione svolto nella II parte di *Briciole* e *Postilla*, e avente il suo fulcro a partire dai concetti di «occasione» e «momento» ivi sviluppati. Egli riconosce la complementarietà, dunque, tra scritti edificanti e pseudonimi. A considerare – forse troppo sbrigativamente – l'«edificante» una categoria «letteraria, religiosa-biografica e teologica» è E. Harbsmeier, *Das Erbauliche als Kunst des Gesprächs*, in: *Ivi*, pp. 293-314.

netop Dens Glæde, som udsender det, som bestandigt kun kom til sin Læser for at tage Afskeed, og nu tager den for sidste Gang», “ed è questa la gioia di colui che lo manda, di chi incessantemente va al suo lettore soltanto per prendere congedo, ed anzi ora lo prende per l’ultima volta”. Prende congedo e gli è dato di prenderlo in quanto il libriccino - ogni volta “prefazione nella prefazione” prima della famosa e onnipresente parentesi esplicativa -, ora elevato al rango di messaggero personificato, adesso resta presso il suo lettore, il quale, accogliendolo in dono, ha fatto sì che esso cessasse di essere un qualcosa di in sé irrelato, un discorso privo della dimensione del dialogo nei termini dell’accoglimento e del riconoscimento.

«*Den er Intet for sig selv og ved sig selv, men Alt, hvad den er, er den kun for ham og ved ham*», “esso non è nulla per se stesso e da se stesso, ma tutto ciò che è non è che per lui e tramite lui”. «*Ved*» è una simpatica preposizione danese, simpatica in senso letterale. Nel primo caso si riferisce al libriccino, che, preso “per sé e da sé”, è un puro nulla; nel secondo è in riferimento trasversale a quel singolo lettore, nel senso che è il singolo a conferire ad esso un’essenza, «*ham*» è dativo riferito a «*hiin enkelte*», sicché «*ved ham*» sta per “tramite il singolo”, il quale, leggendo il libriccino a lui mandato da colui che incessantemente a lui va, lo accoglie e lo fa suo, facendo, dunque, «*Dens Glæde*», la gioia del mandante.

Il 29 maggio 1845 sarà in vendita presso Philipsen la raccolta completa di *Discorsi* dati alle stampe nel prolifico biennio, *Atten opbyggelige Taler*, Diciotto discorsi edificanti, nove per anno: i

Due, i *Tre* e i *Quattro* del 1843 insieme ai *Due*, *Tre* e *Quattro* del 1844. L'opera che segue la pubblicazione di questi ultimi sarà direttamente *Tre Taler ved tænkte Leiligheder*, “Tre discorsi in occasioni immaginarie”, a firma Søren Kierkegaard, però presso Reitzel, il 29 aprile '45, seguita a ruota, già mercoledì 30 aprile, da *Stadier paa Livets Vej*, “Stadi sul cammino della vita”, pseudonima anch'essa presso Reitzel⁷⁹.

Il biennio appena trascorso si impone, dunque, in Kierkegaard, come autentica miniera del suo insonne genio filosofico⁸⁰. Per quanto concerne l'annata degli *opbyggelige Taler*, il 2 marzo 1844 la tipografia di Bianco Luno termina la stampa dei *Due discorsi edificanti*, dal 5 in vendita presso Philipsen, per 2 marchi e 32 scellini. Nel gennaio '44 è già pressoché pronto

⁷⁹ Sul rapporto Kierkegaard-Reitzel, impossibili da tacere le frequenti incursioni del filosofo, cfr. O.B. Wroblewski, *Ti Aar i C.A. Reitzels Boglade* (Dieci anni nella libreria di C.A. Reitzel), Copenhagen 1889, redatto per il centenario della nascita di Carl Andreas Reitzel. Due dei *Discorsi in occasioni immaginarie* sono ancora inediti in italiano: si tratta di «*Ved Anledningen af et Skriftemaal*», “In occasione di una confessione”, e «*Ved Anledningen af en Brudevielse*», “In occasione di un matrimonio”. L'unico tradotto è l'ultimo dei tre, «*Ved en Grav*», a cura di R. Garaventa: *Accanto a una tomba*, Genova 1999.

⁸⁰ È l'“azzeccato” titolo di J. Garff, *Den Søvnløse. Kierkegaard læst æstetisk/biografisk* (L'insonne. Kierkegaard letto per via estetico/biografica), Copenhagen 1995. Brandes, tra i primi danesi ad esportare Kierkegaard in terra straniera, descrive con dovizia di particolari, anch'egli per via estetico/biografica, il metodo kierkegaardiano di scrittura, ponendo l'accento su quanto si mostrava a chi, semplicemente, osservava dalla finestra: le stanze tutte illuminate, tutte con un alto scrittoio-leggio pronto per l'uso, preparato alla famelicità creativa kierkegaardiana che solea, per l'appunto, camminare instancabilmente da una stanza all'altra, spesso recitando ad alta voce quanto poi allo scrittoio-leggio prescelto avrebbe messo su carta. Cfr. G. Brandes, *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*, Copenhagen 1877, in: Id., *Samlede Skrifter*, Copenhagen 1899, vol. II, pp. 249-418. Ben noto il fatto Nietzsche volesse accostarsi allo studio del pensatore danese, da Brandes nominatogli come un «caso psicologico»: cfr. la lettera datata 19/02/1888, in F. Nietzsche, *Epistolario 1865-1900*, tr. it. di B. Allason, Torino 1962, pp. 283-284. Ad avanzare la tesi Nietzsche conoscesse già il «caso Kierkegaard» per via della lettura dell'opera “estetica” già svolta negli anni '70 da Lou-Andreas von Salomè, cfr. J. Powell Clayton, *Zarathustra and the Stages on Life's Way: A Nietzschean Riposte to Kierkegaard?*, in: «*Nietzsche Studien*», 14/1985, pp. 179-200; più stimolante la proposta di T.H. Brobjer, *Nietzsche's Knowledge of Kierkegaard*, in: «*Journal of the History of Philosophy*», 41/2003, pp. 251-263, sulla quale torneremo in: *Infra*, cap. III, nota n. 45. Sulla lettura brandesiana, cfr. J. Kondrup, *Kierkegaard og Brandes*, in: «*Søren Kierkegaard Selskabets populære Skrifter*», 20/91, pp. 70-81, nonché S. Tullberg, *Søren Kierkegaard i Danmark. En Receptionshistorie*, Copenhagen 2006, pp. 19-26.

Begrebet Angest (Il concetto dell'angoscia), ad eccezione dell'ultimo capitolo: uscirà poi pseudonimo lunedì 17 giugno, insieme a *Forord* (Prefazioni), anch'esso pseudonimo. Giovedì 13 giugno vedono invece la luce le *Philosophiske Smuler* (Briciole di filosofia), di Johannes Climacus ma edite da S. Kierkegaard, mentre già il giorno 8 sono disponibili da Philipsen i *Tre discorsi edificanti*, per 3 marchi e 48 scellini. Non sbagliano, quindi, gli attenti studiosi danesi, nel ritenere i *Due* e i *Tre discorsi*, e soprattutto il primo dei *Due* di marzo, «ispirati dal lavoro su *Il concetto dell'angoscia*»⁸¹. In realtà, il legame dei *Discorsi edificanti* con le opere filosofiche contemporanee è del tutto inscindibile, essendo, questo, non un dato meramente cronologico, quanto un intreccio propriamente concettuale. Per quanto, infatti, la maestria di Kierkegaard tenda a tenere distinti i due piani paralleli, innesto e radice affondano comunque nello stesso, fertilissimo *humus*.

Il 16 maggio Kierkegaard scrive al fratello Peter Christian: «Il mio spirito lavora con sempre più cavalli a vapore, Dio sa se il mio corpo può resistere; non saprei paragonare meglio me stesso che a un battello a vapore, che ha troppi cavalli rispetto a quanti ne può sopportare»⁸². Anche i *Papirer* del periodo testimoniano, in effetti, la potenza impressionante dei cavalli impegnati a pieno regime da un battello, dunque, tutt'altro che arrancante: egli

⁸¹ SKS K 5, *To opbyggelige Taler*, p. 188. Di questo avviso anche G. Pattison, *A Dialogical Approach to Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, in: «Journal for the History of Modern Theology», vol. 3, p. 185-202; A. Burgess, *Between Reflection and the Upbuilding: a Pattern in Kierkegaard's Discourses*, in: P. Cruysberghs, J. Taels e K. Verstrynge (a cura di), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Leuven 2003, pp. 97-105.

⁸² *Breve og Aktstykker...*, cit., vol. 1, n. 108, pp. 134-135; SKS K 5, *Tre opbyggelige Taler*, pp. 233.

comincia a lavorare ai *Due discorsi* a cavallo tra '43 e '44, finché ebbe pronto il manoscritto il 13 febbraio; nel frattempo ricopia da cima a fondo *Il concetto dell'angoscia* in attesa dell'illuminazione per la stesura del capitolo mancante; il 24 febbraio tiene la *Demis-Prædiken* in Trinitatis Kirke; a marzo, verosimilmente dopo il *Post-Scriptum a Enten-Eller* poi non pubblicato, a firma Victor-Eremita⁸³, comincia, invece, la gestazione dei *Tre discorsi*, in contemporanea con *Briciole* e *Prefazioni*, una gestazione non particolarmente travagliata, se il 20 maggio ne presenta il manoscritto a Bianco Luno insieme a quello delle *Briciole*. A “contrattare” per *Il concetto dell'angoscia* e *Prefazioni*, invece, si recherà in tipografia, al fine di mascherare le vere generalità dell'autore, il segretario di Kierkegaard, Giødwad.

A mo' di introduzione ai *Discorsi* qui tradotti si può prendere in considerazione un passo dal *Diario* del 1839, non tanto, quindi, per contemporaneità di ideazione, quanto per vicinanza di temi, a sintomo, dunque, della sedimentazione occorsa in Kierkegaard di essi. Questo s'intitola «*Om Udholdenhed i Forventninger*», ossia, letteralmente: “Sulla costanza nelle attese”.

«Anche il mondo insegna [la costanza] e rimprovera l'impazienza puerile che vuol raccogliere mentre ancora si semina. Bisognerebbe chiedere: a che mirano le tue attese? Se si trattasse di cose terrestri e corruttibili – sì, allora di certo l'adempimento potrebbe venire troppo tardi e la tua impazienza potrebbe esser giustificata. Perché se la tua giovinezza agognasse onori, potenza e

⁸³ Cfr. S. Kierkegaard (V. Eremita), *Post-Scriptum a Enten-Eller*, tr. it. di A. Scaramuccia, in: «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 1/2000, pp. 191-210. Tirando le somme, i curatori danesi datano la stesura dei *Tre discorsi* tra il 5 marzo e il 20 maggio 1844.

forza terrestre, certo codeste cose potrebbero venire troppo tardi. Perché a che servirebbe quando il tuo braccio fosse indebolito, quando l'età avanzata ti ricordasse con crescente spavento che tutte le cose terrene sono vanità, a che ti servirebbe, allora, che ti fosse offerto quello scettro che non potresti più reggere? O se la tua brama ardente tornasse alla molteplicità variopinta dei godimenti sognati in gioventù, sì, certo, essi potrebbero venire troppo tardi, perché lo sentiresti quasi come uno scherzo se nell'età decrepita ti fosse offerto quel calice dell'ebbrezza a cui nella tua giovinezza avevi invano teso la mano. Ma se la tua attesa è volta a ciò che è imperituro, ai beni celesti ed eterni, il compimento non potrà mai arrivare troppo tardi; perché anche se tu diventassi vecchio come Anna, canuto come Simeone, infelice nel mondo come Lazzaro il mendico: se non prima, certamente nell'ora della morte, la speranza della gloria di Dio con la Sua suprema beatitudine farà piovere su di te la Sua benedizione»⁸⁴.

L'opposizione è decisa: da un lato «*det Jordiske og Forkrænkelige*», le cose terrestri e corruttibili, dall'altro «*det Uforkrænkelige, det Himmelske, det Evige*», ciò che è incorruttibile, i beni celesti e l'eterno. «*Hvad gaae dine Forventninger ud paa?*» suona l'interrogativo che qui si pone il giovane Kierkegaard: “a che mirano le tue attese?”. L'altra anastrofe col punto di domanda recita: «*hvad hjalp det Dig*», “a che ti aiuterebbe, a che ti servirebbe?”. Al centro del discorso il termine «*Opfyldelse*», che significa sia esaudimento, adempimento, che compimento. È precisamente la costanza

⁸⁴ Pap. II A 578, 1839, pp. 212-213; *Diario*, vol. 2, n. 550, pp. 187-188.

nell’“attesa” a qualificare la «*Forventning*» come tale, “attesa”, o a elevarla al rango di “aspettativa”, divario parallelo, appunto, a quello tra “esaudimento” e “compimento”.

«Quando l’esaudimento è compiuto, com’è cambiata ogni cosa! Quando il bambino è nato e la gioia è compiuta; quando la notte è finita e spunta il giorno; quando la battaglia è combattuta e la vittoria è certa; quando cessa l’agonia e comincia il giubilo; quando il lavoro è terminato e si agita il premio; quando il volere è acquietato e la benedizione dice amen; quant’è dimenticato, allora, il passato, come ieri, breve come un sospiro, fugace come un momento»⁸⁵; così suona l’*incipit* del secondo dei *Due discorsi* del ’44, l’unico, a detta dell’edizione critica danese, a poter esser stato ispirato da una effettiva lettura del brano evangelico poi qui commentato, avvenuta la domenica dopo Natale, ergo la sera di capodanno 1844⁸⁶. Si tratta del II capitolo dal vangelo di Luca, versetti 33-40. Kierkegaard lo intitola «*Taalmod i Forventning*», “pazienza nell’attesa”. Già l’ultimo dei *Quattro discorsi edificanti* del ’43 aveva a tema Lc. 21, 19, «acquisire la propria anima nella pazienza», laddove quell’«acquisire nella pazienza» ha più che un punto di contatto e di sviluppo con la «*Udholdenhed*» di cui sopra, una “costanza”, quella, però ancora associata al plurale «*Forventniger*», attese.

I *Due discorsi edificanti* del ’44 si impongono all’attenzione del lettore kierkegaardiano per una piccola, apparente mancanza. Lo stesso Kierkegaard pare esserne ben consapevole ed anzi

⁸⁵ S. Kierkegaard, *Pazienza nell’attesa*, in *Due discorsi edificanti 1844*, in: *Infra*, “Appendice”.

⁸⁶ SKS K 5, pp. 179-224. Lo stesso Kierkegaard aggiunge tra parentesi «*Søndag efter Juul*», ovvero proprio “domenica dopo Natale”.

volervi far cadere ulteriormente l'accento quando, alla benemerita parentesi d'apertura, scrive: «Sebbene questo libriccino [...] abbia omesso qualcosa, tuttavia non ha dimenticato niente». L'omissione, verosimilmente, si riferisce alla dedica: i *To opbyggelige Taler* sono, infatti, gli unici tra tutte le raccolte a mancare della puntuale dedica alla memoria del padre. In quanto la *querelle* con Kts ha inizio proprio il giorno di capodanno del '44, e proprio in allusione alla “vita terrena” del compianto defunto, è più che probabile Kierkegaard abbia deliberatamente omesso la dedica, pur tuttavia senza dimenticarla. Plausibile è che, invece, la destinataria della dedica sia una “lei”, pure taciuta, ma ricordata in quel tacere: che possa cioè trattarsi della madre di Kierkegaard, Anne Lund, a giusto 10 anni dalla scomparsa; la figura biblica appassionatamente commentata nel secondo discorso, Anna par l'appunto, potrebbe costituire l'intitolazione più convincente in questa direzione.

Filo conduttore tra i *Due discorsi*, tanto da comparire in ambo i titoli, è il concetto di «*Taalmod*», “pazienza”. Il primo discorso, incentrato su Lc. 21, 19, come l'ultimo dell'anno precedente, lo commenta però cambiando la voce verbale: entrambi riguardano «*sin Sjæl i Taalmodighed*», “la propria anima nella pazienza”, ma, se in quello si parlava di «*at erhverve*», nel senso di un “acquisirla”, in questo il verbo impiegato è «*at bevare*», ovvero un “preservarla”, un “mantenere”, “custodire”, “fare tesoro di” quanto acquisito.

Kierkegaard ammette sin dalle prime battute trattarsi di un «*mørke Tale*», un “discorso oscuro”, di cui, in quanto tale, soltanto l’angoscia dell’anima ha un presentimento. Al centro di esse, si staglia una “forza scoprente il pericolo”, una forza che però non va elogiata incondizionatamente, ma solo in forza del pericolo da cui mette in guardia. La gente - scrive Kierkegaard come se, sul serio, parlasse dal pulpito - è incline a prestare attenzione ai pericoli terreni (*jordiske Fare*), ed è disposta a tutto pur di restarne in possesso. Dilaga una preoccupante «*Mistroiskhed*», “diffidenza”, tant’è che anche col proprio migliore amico si sigla un patto, affinché – qualora la morte si presentasse all’improvviso – non vada perso nulla di quanto accumulato. Kierkegaard evoca a tal proposito una sintomatica espressione danese: «*For Livs og Døds Skyld*», il cui significato letterale suona: “in ragione, per colpa della vita e della morte”. «*Skyld*» è una parola che deve il suo significato al genitivo che viene a specificare: vuol dire “per colpa di”, “per torto di”, ma anche “a causa di”, “per interesse di”, finanche “per amore di”. A mo’ di formula, «*For Livs og Døds Skyld*» era adoperata, ai tempi di Kierkegaard, in forma di scrittura privata ad apertura di testamento, sicché assumeva il significato meta-letterale di “In ragione dell’incertezza della vita”.

«Questa serissima espressione passa di bocca in bocca, la si ode in strade e vicoli, anzi, la si ascolta specialmente nel chiasso in cui gli affari sembrano avere la minima comprensione dell’idea della brevità della vita e della certezza della morte». Kierkegaard, in apparenza tenacemente dualistico, si chiede allora se ciò di cui il “discorso oscuro” tratta sia qualcosa di temporale (*noget Timeligt*)

o qualcosa di eterno (*noget Evigt*), fino a chiosare: «o, più precisamente, cosa potrebbe essere in profondità, e, in una singola parola, cos'altro potrebbe riguardare se non l'anima di una persona?». Così facendo, egli vira la tensione argomentativa calando l'altrimenti inespressiva espressione in ambito esistenziale, prendendola, cioè, dal versante decisivo della morte, rendendola “parola di alternanza” tra vita e morte, più che di connessione impropria, giurisprudenziale. Il pericolo mortale sta nel poter perdere la propria anima, non i propri beni: è l'anima la vita nella vita. Kierkegaard si avvale qui del termine «*Middel*», oggi abitualmente indicante la “medicina”, il “rimedio”, il “mezzo” attraverso cui rimettersi in salute:

«Proprio come c'è un solo rimedio per preservarla, così questo rimedio è necessario per comprendere che essa deve esser preservata, e, se non fosse questo il caso, il rimedio non sarebbe l'unico rimedio. Questo rimedio è pazienza (*Dette Middel er Taalmodighed*). Una persona non ottiene prima la sua anima per poi avere bisogno della pazienza per preservarla, ma non la ottiene che preservandola, e di qui la pazienza è la prima e l'ultima cosa (*det Første og det Sidste*), precisamente perché la pazienza è tanto attiva (*handlende*) quanto passiva (*lidende*) e tanto passiva quanto attiva. La questione non è così seria come lo era il pensiero dell'angoscia, ma d'altro canto è la cosa più seria, la cosa più seria nel senso più profondo in cui lo comprende la pazienza».

I termini, i ragionamenti rimandano esplicitamente a quelli contenuti, ed elaborati in contemporanea, in *Begrebet Angest*⁸⁷. Il versetto evangelico passa allora a indicare la pazienza come “mezzo risolutivo” attraverso il quale «*at forvisse sig*», “accertarsi” di cosa va preservato. Nessuna età è di per sé assente dalla riflessione: la giovinezza, però, pare esser guidata esclusivamente dall’impazienza, laddove la stessa pazienza, non avendo nulla a che fare col desiderio che invece caratterizza la gioventù *tout-court*, non può che intervenire soltanto in fase consolatoria, a soddisfazione del desiderio non avvenuta, a una più seria e meditativa riproposizione-del-proposito (*Forsætte*). Con un’accuratezza descrittiva senza eguali, Kierkegaard accompagna il giovane “incontro alla vita”, soffermandosi su quello che vi ci si approssima povero di desideri, non ebbro di propositi, ma col solo aiuto della pazienza, «*i Troens Pagt med det Evige*», in un patto di fede con l’eterno, «*i Haabets med det Tilkommende*», di speranza col futuro, e «*i Kjerlighedens Pagt med Gud og Mennesker*», in uno d’amore con Dio e gli esseri umani.

Al venir meno di uno solo dei caratteri del triplice patto, il rischio è quello di perdere la propria anima: «questo significa tenere l’anima annodata nella (*beknyttet i*) pazienza, così che non possano esser sciolte e di qui l’una andare perduta quando l’uomo deve cominciare la lunga lotta con un nemico instancabile, il

⁸⁷ Sul tema, cfr. A. Grøn, *Spirit and Temporality in The Concept of Anxiety*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2001*, Berlin-New York 2001, pp.128-140. Un ottimo lavoro sulle due voci qui indagate ed esemplarmente unite è quello di A.J. Burgess, *Patience and Expectancy in Kierkegaard’s Upbuilding Discourses 1843-44*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, cit., pp. 205-222. A chiedersi, “socraticamente”, se la pazienza, a mo’ di una virtù, possa essere oggetto o meno di insegnamento, è D.D. Possen, *Can Patience Be Taught?*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 239-263.

tempo, e un nemico multiforme, il mondo». Invero, ambedue i nemici si trovano congiunti ed armati nell'impazienza, che dunque torna protagonista del discorso, da Kierkegaard condotto con sempre crescente "densità formale", ossia con uno stile sapientemente all'altezza dello spessore del contenuto che esibisce. Questo primo dei *Due discorsi* è l'unico, tra i cinque qui tradotti, a non commentare un personaggio biblico in particolare. Qui il soggetto principale è la parola pura e semplice come prima e ultima espressione della vita per la morte, come linguaggio che mette alla prova la pazienza e corrobora l'anima, fortificandola. Di contro al vittimistico «*Det er for silde*», "è troppo tardi", cosa che l'impazienza grida messa spalle al muro da un pericolo al cui cospetto non sa che emettere un urlo, «la pazienza ha un'altra parola, una parola potente (*et stærkt Ord*), proprio ciò di cui ha bisogno l'angosciato: *Endnu i Dag*, Oggi stesso – dice il Signore»⁸⁸.

Non è il caso di sondare il mistero che aleggia su quest'altra parola che, per quanto potente, nondimeno appare enigmatica. Kierkegaard propone quindi di considerarla alla stregua di «*en Frelsens Engel*», "un angelo della salvezza" attraverso cui l'anima debba passare ogni qual volta rischi di cadere nel baratro della disperazione. Nel finale del discorso, suggestivamente rivolto al "suo ascoltatore", Kierkegaard scrive: «Abbiamo scelto di lasciare che sia la pazienza stessa a parlare. Essa non cerca conferma nell'esperienza di nessuno, ma, come si dice, rafforzerà gloriosamente ogni esperienza; essa non cerca di prendere in

⁸⁸ Cfr. *Infra*, cap. III, nota n. 20.

prestito paroloni, ma, come si dice, manterrà ciò che ha promesso. E questo dovrebbe esser preso in considerazione da ogni essere umano, perché legghi se stesso all'accordo vincolante (*Haandfæstning*) secondo il quale se, una volta, la pazienza per lui venisse meno e di conseguenza il regno dell'eternità sfuggisse dalle sue mani, egli nondimeno forzerebbe per l'ultima volta tutta la sua anima per lodarla, per rendere giustizia del fatto che essa era non colpevole (*at den var uskyldig*)». Non avrebbe, cioè, perso l'eternità per "colpa" della pazienza, ma per via dell'irrimediabilità della sua anima.

Un'anima in paziente attesa pazientemente attende. Un esaudimento meramente da esaudire non è che un desiderio da soddisfare. Compimento del compimento è la pienezza dei tempi, unica attesa a non poter essere disattesa in quanto autentica aspettativa. Sembra uno scioglilingua, in realtà è la sintesi più esaustiva del prologo di Kierkegaard alla figura di Anna, esempio sempiterno di speranza e devozione, ma anche di intima, paziente convinzione. Le attese terrene, nella peggiore delle ipotesi, finiscono deluse. L'attesa di Anna era invece tanto elevata da essere «*Forventningen for det hele Folk*», l'attesa di e per tutta la generazione. Ella, insieme a Simeone - «uomo dabbene» cui però il Vangelo dedica appena un breve cenno sì da incentrare su di lei l'attenzione - era presente in accordo a «*en høiere Styrelse*», "una più alta deroga", entrambi in rappresentanza di «*noget Høiere*», "qualcosa di più alto". Diventano i due testimoni dell'attesa, del compimento di essa in aspettativa, gli esempi capaci, impermeabili al tempo che passa perché già ben oltre, di sostenere, fiduciosi, la

prova dell'*Opfyldelse*, sia esso mero esaudimento o *Tidens Fylde*, “pienezza dei tempi”⁸⁹, sintagma in sé compiente il compiuto, ossia l’eterno come ciò che si aspetta ad ogni momento e fino alla fine del tempo, «*eet og det samme*», “una e un’identica cosa”.

È Anna «*Eviges unge Forlovede*», “la giovane fidanzata dell’eterno”, la testimone del suo accadere nel tempo, del suo essere accaduto. Kierkegaard esorta qui ad imparare da un passato inteso come il tempo che l’impazienza non può né allungare né accorciare, proprio in quanto già accaduto. Eppure, egli rimarca, è il futuro l’oggetto dell’attesa. Anna allora viene presentata in veste umana, così come descritta nel vangelo di Luca: dopo 7 anni di felice matrimonio ella resta vedova, e decide di restare fedele al defunto marito, onorandone la memoria col ricordo. Ella, «*from Quinde*», “donna devota”, dal «*fromme Hjertelag*», “cuore devoto”, vive in silenzio con la sua attesa. Kierkegaard definisce «*opbyggelig*» quella considerazione che in sé Anna esemplifica, ossia quel trattenere, nel suo essere “profetessa”, la risposta a due quesiti umani, troppo umani, che chiedono cosa mai possa render breve una tribolazione quando questa dura tutta una vita, e se sia il tempo a giudicare se una persona è paziente o meno.

«È l’aspettativa dell’eterno e la pazienza che lo attende», è la risposta al primo interrogativo, laddove quella al secondo suona:

⁸⁹ Kierkegaard si interroga in merito già dal 21 maggio 1839: cfr. Pap. II A 437: «L’eternità è la pienezza del tempo, anche nel senso in cui si dice che Cristo è venuto nella pienezza dei tempi» (Gal. 4,4; *Diario*, vol. 2, n. 464, p. 166). Sul punto, cfr. A. Grøn, *Temporality in Kierkegaard’s Edifying Discourses*, tr. di B. Söderquist, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser, *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, cit., pp. 191-204. Su Anna come figura biblica centrale in Kierkegaard, insieme a quella di Giobbe e Paolo, tutti e tre intesi quali «models of authentic historicity in *Eighteen Upbuilding Discourses*» cfr. N.N. Eriksen, *Kierkegaard’s Category of Repetition*, Berlin-New York 2000, in part. pp. 42-55. Lo studioso, pure, propone una doppia resa teoretica del termine «Forventning», una valida quanto alle «attese terrene», l’altra alla «aspettativa eterna» (*Ibidem*).

«È l'attesa stessa. Solo la vera attesa (*den sande Forventning*), che richiede la pazienza, insegna la pazienza». Il corto circuito trova il suo *Middel* nel verbo «*at fremstille*», “affidare”. La pazienza, infatti, affida la sua attesa a Dio, sicché essa è sempre nei pressi del compimento. Kierkegaard adotta dei versetti evangelici, corsivizzandoli, a mo' di segnavia nel prosiegua del commento, tutto incentrato sulla doppia valenza, già citata, e del termine «*Forventning*», nella sua duplice resa di “attesa” e “aspettativa”, e del lemma «*Opfyldelse*», sia “esaudimento” che “compimento”. «Può l'esaudimento avvenire troppo tardi?», chiede retoricamente a un certo punto, richiamando il ragionamento del '39. L'esaudimento è talmente ancora ancorato a una prospettiva temporale che l'incasellarlo in un “troppo presto” o “troppo tardi” non può che confermarlo. Il compimento sta invece nell'*oggi stesso*: una tale “attesa”, tanto intimamente certa del suo compimento, è “aspettativa” in virtù della solidità del convincimento.

Un'etimologia degna dell'«*at opbygge*» è forse confinata a forza in questo, pur notevole, discorso edificante. C'è una parola - sostiene Kierkegaard col solito procedere affabulatore disvelato dalla variopinta galleria di personaggi che pone in essere - che l'eternità non conosce né riconosce, perché in fin dei conti non comprende, una parola inventata, *di fretta*, oppressa dai ritmi dei vari tempi da soddisfare. Egli la associa alla «*Jordiske Viisdom om Forventningen*», alla “saggezza terrena sull'attesa”, nei seguenti termini:

«La parola varia rispetto a colui che parla, ma nondimeno la parola resta la stessa. Il disperato consegna la sua anima a questa parola; il preoccupato la ripete più volte, trova soccorso nell'ascoltarla gentilmente e simpateticamente pronunciata da un altro; l'insolente, che dimentica Dio, pensa di essere in grado, con la sua parola, di deridere tutto in cielo e sulla terra, sia su quanto c'è di fortunato che su quanto c'è di sfortunato; il perspicace la lascia cadere laconicamente e tuttavia pensa di aver detto molto; lo spensierato ancora non ha tempo per permettere che la comprensione equivochi, nella sua gioia per la parola – si tratta della parola “forse” (*maaske*). Non sappiamo se ci sia mai stata un'età più seria che sia stata ignara di questa parola senza averla lasciata nell'assicurazione dell'eternità [come] “*deve accadere*” (*det maa ske*); non sappiamo se una generazione più impaziente, ripetendo via via più velocemente quell'espressione di eterna attesa abbia creato da sé quel breve, frettoloso, precipitoso, frivolo, arrogante, astuto, consolante “forse”. Bene è andata alla persona che, come Anna, delusa nell'attesa terrena, abbia detto con la mente abbandonata a Dio, solenne come lo è solo l'eternità del linguaggio, fiduciosa come lo è solo l'aspettativa dell'eternità: deve accadere (*det maa ske*); bene è andata a chi, tanto anziana, coi suoi ottantaquattro anni ha detto: *deve accadere*»⁹⁰.

Kierkegaard, da filologo illuminato quale era, scompone il termine danese ivi problematizzato nelle due componenti che lo costituiscono: l'ausiliare «*at maatte*», al presente «*maa*», che sta

⁹⁰ Per una panoramica d'insieme del concetto di «pazienza», cfr. H. Ferguson, *Patience: the Critique of Pure Naivité*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 265-287.

ad indicare il senso del “dovere”, dell’obbligazione ad essere, ed il verbo «*at ske*», ovvero l’“accadere”. La parola ora emblema del “possibile”, il “probabile” come “dubitabile” nella confusione più caotica data da una sinonimia livellante, deriva invece dall’indubitabile *par excellence*: la parola che anche nel danese attuale sta per “forse” divisa a metà vuol dire invece “deve accadere”. L’ineluttabilità dell’accadere è passata ad indicare, sotto il segno dell’impazienza, quanto non si è disposti pazientemente ad attendere, quanto ormai si liquida con un “forse”.

È allora l’attesa autentica, insiste Kierkegaard svelando il *continuum* tra i due *Taler*, a richiedere e ad insegnare la pazienza, rivelandone la verità e nutrendone l’anima, andando contro il senso comune che dice «*maaske*» intendendo, ordinariamente, “forse”. Anna è invece l’icona della certezza dell’adempimento come convincimento del compimento, dell’avvento dell’eterno nel tempo al cui evento ella assisterà: «L’impazienza non attenda all’attesa autentica, che è attesa per qualcosa d’eterno che *deve* accadere – nel tempo».

Saranno *Il concetto dell’angoscia* e le *Briciole di filosofia* le opere dello stesso “*humus* temporale” che tematizzeranno, la prima dal canto di Vigilius Haufniensis, la seconda da quello di Johannes Climacus, il concetto di *Øieblik* e l’interrogativo di Lessing, scandito nelle 3 famose istanze, assunte fin dal frontespizio: «Ci può essere un punto di partenza storico per una coscienza eterna? Questo punto di partenza può avere un interesse

diverso da quello storico? Si può fondare una beatitudine eterna su un sapere storico?»⁹¹.

Già il finale del discorso su Anna lo svolge a modo suo, con un registro linguistico certo più popolare: «La gente spesso si lamenta che la vita sia tanto povera, l'esistenza tanto impotente in tutta la sua magnificenza, da cercare invano di cogliere l'anima di sorpresa e di indurla a meravigliarsi; perché "ammirare nulla" è la più alta saggezza e "aspettarsi nulla" la più alta verità. Il bambino si stupisce per le cose insignificanti, l'anziano ha messo da parte quelle infantili – ha visto il meraviglioso, ma non lo stupisce più, "non c'è niente di nuovo sotto il sole" e nulla di stupefacente nella vita. Se, tuttavia, una persona ha saputo come fare di se stessa in verità ciò che essa è in verità, nulla; se ha saputo porre il sigillo della pazienza su quanto ha compreso, oh!, la sua vita; che sia stata la più grande o la più misera, potrebbe oggi stesso essere un esilarante stupore e una beata ammirazione, e lo sarebbe tutti i giorni, poiché vi è, in verità, un solo oggetto eterno di ammirazione, Dio, e un solo possibile ostacolo all'ammirazione: l'uomo, qualora volesse essere qualcosa egli stesso».

Un nichilismo del pensiero e dell'azione è quello che preme, a Kierkegaard, di arginare: la spasmodica impazienza per la novità,

⁹¹ «Kan der gives et historisk Udgangspunkt for en evig Bevisthed; hvorledes kan et saadant interessere mere end historisk; kan man bygge en evig salighed paa en historisk Viden?» recita il frontespizio di *Philosophiske Smuler eller en Smule Philosophi*, di Johannes Climacus, edito da S. Kierkegaard, 13 giugno 1844, in: *SKS 4*, a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup e F. Hauberg Mortensen, testo ristabilito da H. Blicher, J. Knudsen e K. Ravn, pp. 211-306; tr. it. di C. Fabro: *Briciole di filosofia ovvero una filosofia in briciole*, in: *Opere*, cit., 199-258. Sulla questione, cfr. R. Campbell, *Lessing's problem and Kierkegaard's Answer*, in: *Essays on Kierkegaard*, 10/9, pp. 74-89, nonché A. Rizzacasa, *Il tema di Lessing: è possibile provare una verità eterna a partire da un fatto storico?*, Cinisello Balsamo 1996, e la bella monografia di G. Penzo, *La verità eterna che nasce nel tempo*, Padova 2000.

la disperazione che cova sotterranea in ogni abuso della *sententia* qoheletica del “niente di nuovo sotto il sole” o del “*nihil admirari*” oraziano inducono “la gente” al lamento perpetuo, alla litania della disfatta che riduce la vita a povertà ignorandone la ricchezza, la quotidiana possibilità della meraviglia, dell’ammirazione. Il termine per definire quest’ultima è «*Beundring*», e nelle ultime righe viene come indagato e dal versante dell’*oggetto eterno* che ne è sempre degno, Dio, e da quello del *soggetto temporale* che si frappone a una tale ostensione, ovvero l’uomo - soggiunge Kierkegaard - «*naar han selv vil være Noget*», letteralmente: “quando egli stesso vuole essere qualcosa”. Qui il riflessivo si ritorce contro l’uomo, murandolo in un’egoità come innestata senza fertilizzante, senza contatto alcuno con la radice, e dunque non autosufficiente, in quanto il suo “lato divino” trova il suo vertice nella base umana in lui⁹², convinto di potersi da sé creare e conservare. Di qui la mancanza di stupore, causa prima di cotanto sbrodolare.

Nel primo dei *Tre discorsi* Dio è chiamato in causa per apposizione: lo si nomina, appunto, in quanto «*Skaber*», “Creatore”. Versetto biblico commentato, il primo del XII capitolo del Qohélet, il meglio conosciuto *Predicatore* in danese: «*Tænk paa Din Skaber i Din Ungdom*», “Pensa al tuo Creatore nella tua giovinezza”. È, questo, un esempio della rilevanza da Kierkegaard accordata all’Antico Testamento: questo discorso sull’Ecclesiaste e

⁹² Cfr. E. Rocca, *Un uomo nuovo. Introduzione a S. Kierkegaard, La malattia per la morte*, cit., pp. VII-XXVII, nonché il suo più recente, già un aggiornamento ideativo, *Il bisogno di Dio*, in: Id., (a cura di), *Søren Kierkegaard. L’essere umano come rapporto*, cit., pp. 187-196. Sulla dialettica dell’«at trænge til», ovvero dell’avere bisogno, nello specifico kierkegaardiano: di Dio come perfezione dell’essere umano, cfr. E. Skjoldager, *At trænge til Gud – Indførelse i Søren Kierkegaards opbyggelige Taler 1843-1844*, Copenhagen 1980.

quello del dicembre precedente su Giobbe, oltre ai rimandi tra le righe di cui le opere tutte sono infarciti, comprovano tale rilevanza, certo imparagonabile alla costante interrogazione dei testi neotestamentari, eppure da questa imprescindibile, quasi un passo obbligato. Esso si apre con una pagina preziosissima, quasi un testamento in miniatura del pensiero kierkegaardiano tutto:

«C'è una verità, la cui grandezza, la cui sublimità, si è soliti lodare dicendo di essa con ammirazione che è *oggettiva*, ugualmente valida, sia che la si accetti, sia che non la si accetti; indifferente alla particolare condizione del singolo, sia questi giovane o vecchio, felice o triste; indifferente alla relazione con questi, che gli arrechi beneficio o danno, che lo trattenga da qualcosa o lo aiuti ad ottenerla; ugualmente valida, che egli la accolga con tutta la sua anima o che la professi freddo e insensibile, che egli sacrifichi la sua vita per essa o che se ne serva per un cattivo profitto; indifferente al fatto che sia stato lui a scoprirla o che si limiti a riferire quanto ha imparato [...]. Esiste un altro tipo di verità o, a voler essere più umili, esistono altri tipi di verità, che potremmo chiamare *preoccupate*. La loro vita non è nell'esaltazione, già per la ragione secondo cui, disonorate come sono, hanno la consapevolezza di non essere pienamente valide in generale, per tutte le occasioni, ma soltanto propriamente per il singolo. Queste [verità preoccupate] non sono indifferenti alla particolare condizione del singolo, sia questi giovane o vecchio, felice o triste; tocca a lui decidere se esse possano essere verità per lui. Esse non sfuggono al singolo né lo abbandonano, ma continuano a riguardarlo finché egli stesso non se ne distacchi del

tutto, [esse] non sono indifferenti seppure egli non riesca a renderle problematiche ai loro occhi. Una tale verità non è indifferente a come il singolo la accolga, se egli se ne appropria di tutto cuore o se essa non diventa, invece, per lui una vuota parola, ed anzi proprio questa differenza mostra di essere gelosa di sé; una tale verità non è indifferente al diventare una benedizione o una maledizione, al contrario, questa decisione testimonia a dispetto dell'uguale validità; essa non è indifferente al se egli confida sinceramente in essa o al se, autoingannato, spera di ingannare altri, e questa sua stessa collera vendicativa comprova, in conclusione, che essa non è indifferente. Come una verità preoccupata non è indifferente a chi l'ha proclamata, così costui continua costantemente ad esser presente in essa, perché lo riguardi di nuovo in quanto singolo»⁹³.

Kierkegaard gioca con la parola «*ligegyldig*», “indifferente”: staccando i due termini che la compongono, con un'uguale e diversa tecnica rispetto a quella adottata per il «*maaske*», egli ottiene «*lige gyldig*», “ugualmente valido”, “equivalente”. Tra i due termini non c'è, in realtà, quella abissale differenza di significato quale emergeva, ad esempio, dalla genealogia filologica del “forse”: Kierkegaard però degna la sottile sfumatura della massima considerazione, in quanto tanto il «*ligegyldig*» quanto il «*lige gyldig*» contribuiscono alla qualificazione di quella verità che “la gente” ammira (laddove non sarebbe propriamente questo

⁹³ Si tratta dell'incipit di *Pensa al tuo Creatore nella tua giovinezza* (Qo. 12,1), in: *Tre discorsi edificanti 1844*, (in: *Infra*, Appendice).

l'oggetto di ammirazione di cui sopra): la cosiddetta "verità oggettiva"⁹⁴.

Con l'abituale eleganza di scrittura, egli traccia l'"identikit" di tale verità, variando il predicativo dell'oggetto tra i due lemmi, sicché se ne arguisca la complementarità. Tanto più, anzi, questa verità si dimostra indifferente alle sorti del singolo, per il cui tracollo prima ci si fingeva tanto in pena, quanto più essa è riverita, magnificata come "oggettiva". A questa verità ugualmente valida, «*ved alle Leiligheder*», "per tutte le occasioni", se ne oppone una irriducibilmente singolare: la «*bekymrede Sandhed*», la "verità preoccupata".

Kierkegaard ripercorre all'indietro, al contrario, tutte le qualità della prima proprio al fine di rimarcare al meglio lo scarto della seconda, la cui squisita non indifferenza – nei termini inequivocabili di «*Sandhed for ham*», "verità per lui" – è quella che al meglio rende la differenza rispetto alla prima, l'imparagonabilità tra le due. La verità preoccupata non si ridurrà mai a «*et Mundsveir*», "un ritornello", una vuota parola, proprio nella misura in cui riguarda il singolo che non la ripete a pappagallo, non appropriandosene, ma anzi la possiede in quanto gli appartiene, in quanto, ancora e sempre, "per lui". La massima del Predicatore, allora, non è stata scelta per caso: Kierkegaard la erige a emblema della verità preoccupata, nel suo essere non indifferente preoccupandosi della differenza:

⁹⁴ Lo stesso Christian Molbech, nel suo *Dansk Ordbog*, cit., col. 1402, distingueva le 2 voci: «*ligegyldig*, adj. (*forskjellig fra lige gyldig*)», l'aggettivo "indifferente" come «diverso da "ugualmente valido"», fino ad esemplificare, *Ibidem*: «Hans Dom er mig ligegyldig. (men: Forskrivningen er lige gyldig; om den er paa stemplet Papir, eller ikke)», cioè: «La sua opinione mi è indifferente (ma: l'obbligazione è ugualmente valida, che sia su carta stampata o meno)».

«E, se potessi ascoltare la voce di chi ha detto questo, potresti renderti conto di quanto fosse egli stesso commosso; e se potessi vederlo di persona, e se tu stesso fossi un uomo giovane, saresti preso dalla stessa partecipazione con la quale si preoccupa di te, mentre piuttosto vorrebbe soltanto destarti a preoccuparti di te stesso. Chi è quell'uomo che ha detto questo? Noi non lo sappiamo; ma se tu sei giovane, seppure fossi erede al trono e i tuoi pensieri fossero tali da ispirarti l'ansia del dominio, ebbene, anche colui di cui parliamo indossò il manto regale, e ciò nonostante riteneva il pensiero sul Creatore il miglior pensiero della giovinezza».

Kierkegaard batte sulla – presunta – regalità del Predicatore, proprio per riprendere l'alibi della ricchezza terrena, per convincere anche i poveri d'animo ad ascoltare, quanto meno, la voce del Qohelet, la sua «*kongelig Ord*», “parola regale”. Gli altri passi su cui pure egli si sofferma, *en passant*, riguardano l'esser vanità di ogni cosa, persino l'infanzia e la giovinezza (Capelli neri / un soffio, Qo. 11,10). Che pensare al proprio Creatore in giovinezza sia vanità, invece, Salomone non l'ha mai detto: così Kierkegaard introduce una nuova riflessione, avendo nel resto dello scritto del Predicatore la prova di quanto va – a suo modo empiricamente – proponendo. Parola più volte menzionata è «*Formaning*», l'ammonimento. «[Il Predicatore] non dice come al solito: così rallegrati nella tua giovinezza così allontani la pena, dove l'espressione stessa, a lasciar indifferentemente cadere quanto detto, suggerisce che ciò di cui egli sta parlando è questione di indifferenza. Egli ha omesso questa piccola casuale parola, e come

il discorso sulla vanità procede e sembra voler gettare tutto nella vanità, così il Predicatore si erge a risolvere la questione in modo che non superi i suoi limiti, per fermare la vanità con la specifica espressione dell'ammonizione: Pensa, *perciò*, al tuo Creatore»⁹⁵.

La «*lille henkastende Ord*», la “piccola, casuale parola” che Qohelet non usa è «*saa*», “così” inteso però in senso consecutivo, una sorta di *do ut des* irrintracciabile nel suo libro. Quella che Kierkegaard prospetta come freno ad ogni *vanitas vanitatum* è l'avverbio «*derfor*», “perciò”. Riletta con l'aggiunta di esso, la sentenza qoheletica suonerà: “Pensa, *perciò*, al tuo Creatore”. Il riferimento alla giovinezza verrebbe dunque ad essere inglobato nel “perciò”: «Egli [il Predicatore] non parla come uno che desidera, né come uno che brama, né come uno che sviene, ma col potere della convinzione, con l'autorità dell'esperienza, con l'affidabilità della competenza acquisita, con la lieta fiducia della franchezza, con la forza della serietà, con la preoccupazione dell'ammonizione egli parla al giovane. Egli non parla in maniera indefinita della giovinezza in generale, ma, così come il singolo non capisce in termini generali chi è giovane poiché un tale comprendere appartiene a un'età più avanzata e invece comprende per quanto lo riguarda personalmente, è precisamente in questo

⁹⁵ Unico lavoro in assoluto sul discorso in oggetto, letto per lo più in chiave “super-cristiana”, quello di A. Kingo, *Tænk på Din Skaber i Din Ungdom*, in: Aa.Vv., *Sprogets Mesterskab. Festskrift til Johannes Sløks 70-årsdag*, Aarhus 1986, pp. 230-239. Per una “carrellata” sugli studi critici al margine, cfr. P. Søltoft, *Recent Danish Literature on the Upbuilding Discourses 1843 and 1844 and The Three Discourses on Imagined Occasions*, in: N.J. Cappelen – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, cit., pp. 251-260. La lettura ravasiana è contenuta nel capitolo 13° del suo commento: Il canto supremo dei giorni, pp. 328-360, e legge come un unicum Qo. 11,7 – 12,8. Un rimando al vocativo del «Creatore» è presente anche in Giobbe (cfr. G. Ravasi, *Giobbe*, cit., p. 697 sgg.) con la voce «*oseh*», participio innico che di per sé già esprime tutta la distanza tra Dio e uomo; Ivi a p. 819 un riferimento, invece, all'espressione «*al ken*», in ebraico «perciò», preposizione che apre, certo non casualmente, la fase del pentimento di Giobbe.

modo che il Predicatore vuole che l'ammonizione sia compresa». Il Qohelet edificante kierkegaardiano conserva dunque «*det Bekymrede i Formaningen*», “la preoccupazione nell'ammonizione”, nel suo essere, sì, *universalmente* ma non *ugualmente* valida:

«E qualora tu fossi giovane, seppure fossi più ingenuo, non dovresti fermarti, implorante, dinanzi alla porta della saggezza, poiché la preoccupazione del Predicatore è anche per te, ed egli non dice semplicemente che tu debba pensare al tuo Creatore, ma ti ammonisce a farlo; e qualora tu fossi giovane, seppure fossi triste, privo di preoccupazioni o scoraggiato, chiunque tu sia, tuttavia è a te, proprio a te che egli parla, a te a cui l'ammonizione si rivolge, come pure la ragione dell'ammonizione». Kierkegaard tiene tanto a questo versetto del Qohelet in quanto, a suo dire, non limitato alla sola giovinezza, ovvero destinato a passare, ad “esser valido” in un mero arco definito di tempo, bensì contenente in sé il significato della giovinezza, coincidendo, questo, con quello del pensiero. Non è un vantaggio esser giovani così come non è uno svantaggio esser vecchi: eppure, più si cresce più difficile diventa tenere il conto dei propri pensieri, la contabilità si affina e, se si è perso il “riporto” (*Menten*), il calcolo tutto non torna.

Kierkegaard si avvale dell'operazione aritmetica per segnalare il senso della sottrazione, qualora, perdendo la giovinezza, si fosse con essa perduto – perché non opportunamente pensato – il suo pensiero migliore. È a questo punto dell'intricata argomentazione che Kierkegaard nomina «*Tilbagegets Frelsende Engel*», l'angelo salvatore della Ritirata.

In danese il Pentateuco è poco originalmente suddiviso nei “cinque libri di Mosè”, di modo che alla Genesi corrisponda “il primo libro di Mosè”, all’Esodo il secondo e così via. Ai tempi di Kierkegaard, Genesi ed Esodo esistevano: è in margine al Levitico, calato in ambito esistenziale, che egli suggerisce, proprio a partire dal lascito del Predicatore, di intitolarlo «*Tilbage-toget*», la Ritirata.

«In quanto il primo libro nel Vecchio Testamento è stato chiamato Genesi e il secondo Esodo, un terzo libro nella vita dell’uomo potrebbe dirsi La Ritirata. Si rende evidente la necessità di tornare indietro, a ciò che una volta era così bello ma che da allora è stato disprezzato, dimenticato, svalutato, irretito, e al quale ognuno, nondimeno, adesso, fa ricorso con una certa vergogna [...]. Non neghiamo che la Ritirata di una persona possa esser molto diversa da quella di un’altra, ma è il Predicatore che dice: Pensa perciò al tuo Creatore, pensa a questo per amore della ritirata. Anche se il momento che deve iniziare fosse così terribile, anche se un uomo in conflitto con se stesso avesse già distrutto molto di quanto resta dietro di lui, ebbene, già il solo ricordo di questo pensiero potrebbe essergli sempre d’aiuto»⁹⁶.

⁹⁶ Cfr. Pap. II A 420, p. 164, datato 12 maggio 1839; *Diario*, vol. 2, n. 453, p. 164: «Tutta l’esigenza mi angustia, dal più piccolo moscerino ai misteri dell’incarnazione: tutto mi riesce inspiegabile, me stesso soprattutto; tutta la vita mi è una peste, me soprattutto. Vasto è il mio dolore, non conosce confini; nessuno lo conosce se non Dio nei cieli, ed Egli non vuol consolarmi; nessuno lo conosce se non Dio nei cieli, ed Egli non vuole avere pietà di me. Giovane mio, tu che sei ancora ai primi passi verso la meta: se ti sei smarrito, ritorna, volgiti a Dio e alla sua scuola attingerai in te una giovinezza, un aumento di vigore per la tua attività di uomo. Mai ti toccherà sentire quanto bisogna soffrire, quando si son sperperati la forza e il coraggio della propria giovinezza nel ribellarsi a Lui; si deve poi, affranti e disfatti, incominciare una ritirata attraverso paesi distrutti e province rovinare, circondati ovunque dall’orrore delle devastazioni, dalle città bruciate e dalle macerie fumanti di speranze deluse, da opulenza infranta e da grandezza abbattuta. Una ritirata lenta come un’annata di sventura, lunga come un’eternità, interrotta da questo uniforme, ripetuto sospiro: “Il tedio di queste giornate!”». La resa fabriana stavolta scivola su una citazione invero asciutta in Kierkegaard: «*Disse dage, de behage mig ikke*», letteralmente: «Questi giorni mi disgustano», di diretta

Ritirata sta qui a indicare la postuma, paradossale anticipazione del «*derfor*», in tutta la corsività del corsivo, poiché è il pensiero di Dio come Creatore la Ritirata che ringiovanisce, l'aver pensato a Lui in giovinezza l'angelo salvatore della Ritirata.

«*Det evigt Gyldige*», l'eternamente valido, è invece il tema trattato nel II discorso, *L'aspettativa di una beatitudine eterna*, a partire dalla II lettera di Paolo ai Corinzi. In effetti, è lui il vero protagonista delle pagine che lo compongono, presentato come «*Tilkommelsens bekymrede og mægtige Vidne*», il testimone preoccupato e formidabile del futuro.

Ciò che è valido in eterno, secondo uno dei pilastri filosofici kierkegaardiani poi successivamente perfezionati, non può trovare il suo ancoraggio temporale che nel futuro⁹⁷. La voce «*Forventning*», qui ripresa, si chiarisce e s'impone come “aspettativa” proprio a partire dalla temporalità dell'uomo. Kierkegaard dice qui che la questione della «*evig Salighed*», “beatitudine eterna”, lungi dall'essere avvertita come la questione fondamentale per l'essere umano e il suo destino, è invece ridotta a «*et lost og ledigt Ord*», “una parola sciolta e vacante”, quasi ormai un'espressione priva di contenuto, vicino a quel «*Mundsveir*», il “ritornello” ripetuto senza aver capito cosa voglia mai dire.

filiazione da Qo. 12,3, in danese: «*førend de onde Dage komme, og Aarene nærme sig, om hvilke Du skal sige, de behage mig ikke*», “prima che vengano i giorni tristi e gli anni di cui dirai: Non ci provo alcun gusto!”. Si noti si tratti dei versi immediatamente seguenti l'incipit di «*Tænk paa Din Skaber i Din Ungdom*», così nella “poetica” versione di Ceronetti: «E il tuo Creatore pensalo / Nei tuoi anni di desiderio / Prima che i giorni diventino sciagura / Flagellato dagli anni di cui dirai / - Nessuna voglia di loro».

⁹⁷ Cfr. in part. *Briciole filosofiche, Il concetto dell'angoscia*, a riprova della continuità di pensiero, e non solo temporale tra le opere del '44. Un contributo che pare esulare dalla questione, e invece ne racchiude una parte integrante, è quello di P. Iovino, «*Omnia Vanitas*». *Da Qohelet a Paolo*, in: G. Bellia – D. Passaro, *Il Libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano 2001, pp. 337-356.

Se l'uomo mantiene, invece, la questione della beatitudine eterna come "aspettativa" della sua anima, e non dunque mera "attesa" - termine riservato, questo, alle ansie terrene -, né come mero desiderio che potrà essere esaudito o meno, ma come aspettativa, dunque, che mira al compimento, egli avrà una meta sempre valida (*et Maal altid gyldigt*), un metro sempre valido e valido in sé (*en Maalestok altid gyldig og gyldig i sig selv*): grazie a questa meta e a questo metro, egli comprenderà se stesso nella temporalità.

L'eternità, chiarisce Kierkegaard, è la meta dell'uomo, la beatitudine la sua misura: Paolo è qui richiamato alla vita nel mentre Kierkegaard ne ripercorre i momenti salienti, le contraddizioni sulle quali si sarebbe tentati di sorvolare, oltraggio che egli, certo, non si permette. «*Bekymret om sin Salighed*», "preoccupato per la propria beatitudine" – egli continua – è il nuovo peso da assumere, superiore persino a quel rimedio eterno che sana da tutte le malattie, anche da quella per la morte. La dialettica tra meta e metro trova qui un'equivalenza in senso infinitistico: ciò che è valido intrinsecamente (*sig selv gyldigt*) trascende le proporzioni e, come Kierkegaard ribadisce, le misure, "ogni misura terrena", in quanto il contenuto dell'aspettativa celeste travalica ogni forma terrestre.

L'ultimo vocativo, con cui Kierkegaard chiude il discorso, è per il sempre presente «*min Tilhører*», "mio ascoltatore, uditore", ma in connessione con un ben preponderante «*Fader i Himlene*», "Padre nei cieli". Citando, in merito alla questione della beatitudine eterna, il non poter rispondere "una volta su mille" di

Giobbe, egli eleva una preghiera a Dio, chiedendo a Lui, non essendo egli capace di nulla da solo, tre doni «*til at troe* », “per credere”: chiede «*Bekymring*», la ben nota “preoccupazione”, «*Tillid*», “fiducia”, e «*Frimodighed*», “coraggio”. La meta e il metro suoi propri sono appunto contenuti nell’ultima riga del discorso, quando scrive: «*og i denne Tro at forvente Din Salighed*», ossia “e in questa fede aspettare la tua beatitudine”.

Il passaggio al III discorso, il più breve dei tre, in tal modo, risulta graduale. La figura in esso tratteggiata è quella di Giovanni il Battista. Il passo meditato è tratto dal vangelo di Giovanni, III, 30: *Egli deve crescere, io diminuire*. In esergo Kierkegaard pone di nuovo il passo, con l’aggiunta delle prime parole del Battista precedenti quelle del titolo: «*Denne min Glæde er fuldkommen*», “Questa mia gioia è compiuta”, là dove nel «*fuldkommen*» risuona la voce della “perfezione”, del “compiuto” come “completo”. È la gioia del Battista ad esser tanto perfetta, benché, attacca Kierkegaard, essa sintetizzi una «*Afskeeds-Ord*», una parola di congedo. Il discorso tutto comincia citando «*et gammelt Ord*», “un vecchio proverbio”, secondo il quale gli uomini preferiscono vedere il sole che sorge rispetto a quello che tramonta.

Un tale luogo comune gli è funzionale nel presentare il Battista come eccezione e soprattutto come «*Gjennemgang for det Høiere*», “passaggio per il più alto”. Altri sintagmi che Kierkegaard cita per esemplificare, raccontando, il “sacrificio” del Battista, riguardano le sue «*ydmyg Selvfornægtelse*», “umile abnegazione”, e «*oprigtig Glæde*», “sincera gioia”. Entrambe caratterizzano lo stato d’animo del Battista, il suo esser voce che grida nel deserto

ed accetta di preparare la via (*at forberede Vejen*) a colui che sarebbe venuto *dopo* di lui pur essendo *prima* di lui. È in vista di questa meta che egli accetta il metro. Per questo, soggiunge Kierkegaard, la sua “parola di congedo” fu tale a partire proprio da quell’asserzione iniziale, dalla compiutezza della sua gioia, dall’«*Opfyldelse*» rinvenibile anche in essa, con nell’«*op-*» l’ennesimo incremento in vista della suprema elevazione, una sorta di “riempito fino all’orlo”, di tempo stesso per il passaggio, momento finalmente giunto per il compimento.

Il Battista – lascia intuire Kierkegaard – compie anzitutto se stesso nella sua propria missione, nella consapevolezza del proprio compito, nel preferire diminuire, esser tramonto, sfatando il *topos* dell’alba. Cristo non è specificamente nominato, se non come «*den Forventende*», “l’atteso”, in senso aggiuntivo “il Messia”, soggetto e oggetto di ogni aspettativa, pienezza dei tempi che sta per sopra-giungere, avvento di un evento che sta per avvenire e che, spazzando via la debolezza di ogni forse, non può non accadere.

Con la *Prefazione ai Quattro discorsi* che seguono, anche Kierkegaard prende – o almeno dice di prendere – congedo. Spera di esser ricevuto con la mano destra, di trovare il suo singolo lettore, di edificarlo con la fondatezza, pur non eminentemente fondativa, della sua parola. Nel 1850, in un passo del *Diario*, pensando più che mai alla sua attività di scrittore (*Forfatter-Virksomhed*), compresi ormai come autore religioso dal principio alla fine, scriverà:

«Alla mia attività letteraria si possono applicare le parole di Giovanni il Precursore: “Io sono la voce”. Per impedire di esser scambiato per lo straordinario, io riprendo sempre me stesso; e la voce, cioè quel che dico, rimane. Però mi riprendo sempre solo in modo tale da riconoscermi nella posizione di aspirare.

Così io sono come una voce; ma ho sempre un uditore in più rispetto a quelli che hanno di solito gli altri oratori: me stesso»⁹⁸.

L’ “io” di Kierkegaard, il suo parlare senza autorità con la sola maestria dello scrivere, riconosce il suo proprio ascoltatore personale, quasi un ventriloquo del suo sé: è questo il “nodo dialettico” dell’ “io” il quale, nella sua più propria verità, *ripetendo* il “sé”, in realtà *riprende* il “me”.

⁹⁸ Pap. X 2 A 281, 1850; *Diario*, vol. 7, n. 2697, pp. 27-28. Sulla centralità dello «Jeg» in Kierkegaard, cfr. G. Perini, *Søren Kierkegaard: il coraggio di dire «io»*, in: «Idea», 1/1970, pp. 41-48. Per un rimando alla “dialettica” buberiana, cfr. G. Ito, *Der Einzelne und Ich-und-Du. Über die Betrachtungen Bubers über Kierkegaard*, in: «Kierkegaard-Studiet», n. 1, International Edition Søren Kierkegaard Society in Japan, Osaka 1964, pp. 49-55 e H.-B. Vergote, *La Relation chez Søren Kierkegaard et Martin Buber*, in: «Istina», 25/1981, pp. 5-18; R.L. Perkins, *The Politics of Existence: Buber and Kierkegaard*, in: M.J. Matustík e M. Westphal (a cura di), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington 1995, pp. 167-181; ancora più oltre M. Oppenheim, *Four Narratives on the Interhuman: Kierkegaard, Buber, Rosenzweig, and Levinas*, in: *IKC. Works of Love*, vol. 16, Macon 1999, pp. 249-278.

CAPITOLO SECONDO

At gjentage. Voce del verbo «riprendere»

«Ogni cosa ha il suo tempo nella giovinezza, e quella che l'ha avuto allora, lo ritrova più tardi; e per l'adulto è altrettanto salutare avere dei trascorsi per i quali è in debito col riso, quanto di averne di altri che reclamano lacrime»¹. È un inciso in perfetto stile “edificante”, eppure è tratto da uno scritto kierkegaardiano che con la categoria dell’«*opbyggelig*», apparentemente, non ha nulla in comune se non l’arco temporale, lo stesso, fatale anno 1843.

¹ S. Kierkegaard, *La ripetizione*, tr. it. di D. Borso, Milano 1991, pp. 43-44; in *La ripresa*, tr. di A. Zucconi, Milano 1973, lo stesso passo suona: «Tutto ha il suo tempo nella giovinezza, e tutto ritorna più tardi nel ricordo, e per chi è vecchio tanto vale avere un passato che faccia ridere quanto un passato che faccia piangere». La stessa Zucconi, nella *Premessa del traduttore*, pp. 149-156 della suddetta edizione, fa presente il suo prestarsi a mo’ di traduttrice che però «non ha cittadinanza tra gli studiosi, ma tra i lettori di Kierkegaard» (*Ivi*, p. 149). La puntualizzazione è d’obbligo. La sua versione, preceduta dalla *Prefazione* di J. Wahl, pp. 9-29, risulta più “letteraria” che filosofica, laddove quella succitata di Borso si segnala per un’*aurea mediocritas* di fondo, un elegante pattinaggio tra le 2 rese. Ciò che sfugge a Borso è paradossalmente quanto invece la filosoficamente apolide Zucconi intuisce e quanto cercheremo qui di argomentare: che cioè la parola danese *Gjentagelse*, in sé sia «ripresa» che «ripetizione», nel testo di Kierkegaard contempli ambo le accezioni, sino a preferire, però, quella che Borso – fallendo lo stesso esperimento kierkegaardiano di «ripetizione» – squalifica quasi senza riserve, come se non potesse trattarsi di «ripresa» alcuna, a maggior ragione non riuscendo neppure la «ripetizione». Gli studiosi stranieri si trovano in balia dello stesso dilemma: tra «*Repetition*» e «*Renewal*» gli anglosassoni, «*Répétition*» e «*Réprise*» i francesi, tanto per restare alle lingue più diffuse e ai critici più numerosi ed acuti. I tedeschi risolvono, invece, alla maniera danese, avendo un solo termine per i due significati: «*Wiederholung*» come «*Gjentagelse*». Daremo testimonianza, nel corso del capitolo, della *quérelle* esistente non per una mera questione letteraria, quanto anzitutto per una seria motivazione filosofica: «ripresa» restituisce in misura maggiore e più perspicua il contenuto che Kierkegaard riversa nella voce «*Gjentagelse*», proprio facendo leva sulla differenza ontologica con la «ripetizione». Non riesce l’esperimento della «ripetizione», questo è fuor di dubbio; ma Kierkegaard non a caso *ripete* il titolo in testa alla II parte del libro, a fallimento avvenuto, per chiarire che di «ripresa» si può parlare solo sul piano dell’esperienza religiosa, mentre Constantin Constantius a Berlino cercava invano una «ripetizione» (cfr. *Ivi*, p. 155, nota n. 3). Per un primo excursus ermeneutico dell’enigmatico lemma, cfr. R.L. Perkins (a cura di), *IKC. Fear and Trembling and Repetition*, vol. 6, Macon 1993, in part. p. 338 sgg.

Ad uno sguardo ulteriore, ad un più capillare confronto col testo originale danese, la traduzione citata presenta delle pecche, ad esclusione del ben chiaro e distinto *incipit*: «*Alt har sin Tid i Ungdommen*», “Ogni cosa ha il suo tempo nella giovinezza”. Sin dalla seconda riga, infatti, è bene preferire e preservare, quanto meno per una prima comprensione, il senso letterale: «*Og hvad der har havt sin Tid da, faaer den igjen senere*»: “e ciò che ha avuto il suo tempo allora, lo recupera più tardi”. «*At faa igen*», letteralmente, vuol dire difatti “avere di resto, avere indietro”, in senso traslato “recuperare”, laddove l’avverbio «*igien*», oggi «*igen*» indica, ora come allora, ai tempi di Kierkegaard, sia “di nuovo, nuovamente”, sia “indietro”².

Dopo la breve pausa conferita dal punto e virgola, il passo prosegue: «*Og det er ligesaa sundt for den Ældre at have noget Forbigangent i sit Liv*», “ed è altrettanto salutare per l’anziano avere qualcosa di passato nella sua vita”, «*hvorved han er i Gjæld til Latteren, som noget Forbigangent, der fordrer Taarer*», “[qualcosa] per cui egli sia in debito col riso, quanto [avere] qualcosa di passato che reclaims lacrime”.

² Cfr. C. Molbech, *Dansk Ordbog*, cit., voce «*Igien*», col. 1052-1053: «1. atter, paa ny; 2. ligeledes, til Giengield; 3. Tilbage (til eller fra)». A ricorrere al "vate" della lingua danese – non per niente ancor oggi definito "il Molbech" – è anche S. Davini, *Introduzione a: S. Kierkegaard, Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est. Un racconto*, Pisa 1996, p. 19 sgg.: «*Gjentagelse* etimologicamente è ri-prendere, prendere di nuovo, ma più originariamente prendere indietro». Le rese di cui sopra starebbero, in italiano, per: «1. Nuovamente, di nuovo; 2. Idem, in cambio; 3. Indietro (a o fra)». La triplice accezione dell’«igen», nel termine *Gjentagelse* presente come prefisso «gjen-», dà già così un’idea della sua intrinseca complessità. Le interpretazioni abbondano anzitutto in campo anglosassone, fino ad investire il concetto tutto. T.H. Croxall propone «Resumption», H.V. Martin si fa largo tra «Restablishment», «Recapitulation», «Revival», addirittura «Prolepsis», fino a preferire un più neutro «Restitution»; L. Doupré propende per «Recapture», sottolineando la ri-cattura sia di tempo ed eternità insieme; G. Stack ne rinviene il paradigma più autentico nell’aristotelico «ἀνάπαλις», mentre per D. Cain è «Revocation»; cfr. Id., *Notes on a Coach Horn: “Going further”, “Revocation” and Repetition*, in: *IKC. Fear and Trembling and Repetition*, cit., pp. 335-358.

«*Den Ældre*», sostantivizzazione del comparativo dell'aggettivo «*gammel*», “vecchio”, è qui uno straordinario anticipatore di quell'«*Oldingen*» di poi, ovvero un ‘coetaneo’ di quel vegliardo in balia della retrospettività del ricordo il quale, avendo superato le esperienze vissute, stenderà su di esse un velo opaco di distacco sublimato nella contemplatività connessa al guardare da lontano, sì da rimuginarle nel loro essere accadute. Già il dire “Ogni cosa ha il suo tempo *in giovinezza*”, in realtà, suggerisce l'oratore non sia più giovane, sì da poter “dire la sua” da una certa, dovuta e intervenuta distanza, da uno spazio che viene ad inter-porsi ad un tempo ormai trascorso di cui ora si può dire averne avuto uno, un tempo proprio e destinato ad un'età che fu e si ebbe, una volta, e che adesso, per l'appunto, a maggior ragione, è «*noget Forbigangent*», con in quel «*forbi*» il rimando a qualcosa di finito, di concluso, di stato ed ora non più³.

³ «*Saa er det da forbi*», “e così tutto è finito”, suonerà l'*incipit* – reso poi quasi un *refrain* – di *Ved en Grav*. Cfr. S. Kierkegaard, *Tre Taler ved tænkte Leiligheder*, (Tre discorsi in occasioni immaginarie), 29 aprile 1845, in: *SKS 5*, a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup e F. Hauberg Mortensen, testo ristabilito da J. Knudsen e K. Ravn, Copenhagen 1998, pp. 442-469; tr. it. di R. Garaventa, *Accanto a una tomba*, Genova 1991. S. Ireton (*Heidegger's ontological Analysis of Death and his Prefiguration in Nietzsche*, in: «*Nietzsche Studien*», 1997, pp. 405-420) fa presente lo *Sein zum Tode* heideggeriano discenda direttamente, non solo in senso “letterale”, dalla *Sygdommen til Døden* kierkegaardiana. Per una prima visione d'insieme, cfr. G. Hunsinger, *Kierkegaard, Heidegger, and the Concept of Death*, Stanford 1969. M. Theunissen (*The Upbuilding in the Thought of Death: Traditional Elements, Innovative Ideas and Inexhausted Possibilities in Kierkegaard's "At a graveside"*, in: *IKC. Three Discourses on imagined Occasions*, vol. 10, Macon 2006, tr. di G. Pattison, pp. 321-358) dedica un denso paragrafo del suo contributo a «*The Reception of the Discourse Exemplified in its Appropriation by Heidegger and its Unplumbed Depths*», nel quale ricostruisce capillarmente la congerie tedesca tra le due guerre, quando Kierkegaard ebbe il suo più trionfale ingresso nel pensiero germanico. Theunissen si scaglia contro la famosa nota di *Sein und Zeit* (seconda sezione su *Dasein und Zeitlichkeit*) secondo la quale ci sarebbe più da imparare dagli scritti edificanti di Kierkegaard che non da quelli teoretici, fatto salvo *Begrebet Angest*, notando sottilmente che la suddetta nota preceda proprio il primo capitolo (*erstes Kapitel*) sull'essere-per-la morte (*Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode*). Tra gli *erbaulichen Skriften* cui Heidegger rimanda, Theunissen ritiene egli faccia riferimento in primo luogo a “Accanto a una tomba”; sarebbe auspicabile, però, si facesse leva su quanto Heidegger *non* abbia camaleonticamente incorporato nel suo *opus maius*, «in order to discover the *proprium* of the discourse's

A maggior ragione, di nuovo, incuriosisce, dunque, quell'«*at faa igjen*», quel ricevere in resto, indietro, la stessa possibilità di un recuperare qualcosa che ha già avuto il suo tempo, e che, come tale, dovrebbe essere anch'esso «*noget Forbigangent*», qualcosa di altrettanto passato, trascorso, concluso, finito, qualcosa di “morto e sepolto”, per dirla con un'eloquente accoppiata italiana che renda il senso del compiuto, benché religiosamente rimandi a un'altra vita successiva alla morte e alla sepoltura, e dunque riapra il caso.

Ma i verbi delle righe seguenti si ricollegano ad un gergo “commerciale” connesso a quell’“avere in resto” di cui sopra: «*at være i Gjeld*» vuol dire “essere in debito”, mentre «*at fordre*» sta per “esigere, richiedere, reclamare, pretendere”. Come può, qualcosa di irrimediabilmente passato quanto ciò che reca il «*forbi*» entro di sé, non solo esser presente di nuovo ma esser di

understanding of death in distinction from Heidegger's “existential” preoccupation» (*Ivi*, pp. 327-329). A convenire su tale necessità, di “epurare” cioè, Kierkegaard, dalle “scorie” heideggeriane, è R. Visker, *Demons and the Demon: Kierkegaard and Heidegger on Anxiety and Sexual Difference*, in: Aa. Vv., *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Leuven 2003, pp. 181-195. Autorevole voce a preferire distinguere nettamente tra Kierkegaard e Heidegger, laddove «in Kierkegaard l'esistenza non vuole essere intesa come un modo d'essere [...]. A lui non interessa una “ontologia fondamentale” che debba esser cercata nella “analitica esistenziale dell'esserci”. La questione del senso dell'esistenza non è per lui la questione di ciò che l'esistenza sia veramente, ma piuttosto questo: che cosa dia un senso all'esistenza, che di per sé è priva di senso», è quella di T.W. Adorno, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, tr. it. di A. Burger Cori, Milano 1962 (*Ivi*, p. 176 sgg.). A scagliarsi contro la sbrigatività heideggeriana, che nel '27 non poteva aver letto *in toto* nemmeno quegli scritti edificanti da cui pur si vanta di aver imparato qualcosa, sono, senza mezze misure, E. Harbsmeier, *Die Erbauliche Reden Kierkegaards von 1843 bis 1845 in der deutschen Rezeption*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser, *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, cit., pp. 261-272 (Una prima raccolta di discorsi edificanti comparve in traduzione tedesca nel 1822, ma dei 18 discorsi 1843/44 ne comprendeva solo 6), nonché N.N. Eriksen, *Kierkegaard's Category of Repetition. A Reconstruction*, cit., in part. p. 39, nota n. 84 (L'edizione cui Heidegger fa riferimento in *Sein und Zeit* è una miscellanea di non meglio precisati “discorsi cristiani” [S. Kierkegaard, *Ausgewählte christliche Reden*, a cura di J. Von Reinecke, Giessen 1901] del 1848, da cui Heidegger “saccheggia” i concetti poi tematizzati di *Dasein* e *Sorge*). Secondo D. Magurshak, *Despair and Everydayness: Kierkegaard's Corrective Contribution to Heidegger's Notion of Fallen Everydayness*, in: IKC. *The Sickness Unto Death*, vol. 19, Macon 1987, pp. 209-237, l'opera kierkegaardiana da cui Heidegger più trae a piene mani è, opportunamente decapitata del vertice religioso, proprio *La malattia per la morte*.

proprietà dell'anziano che ne dispone, sebbene in veste di debitore?

«*Forbi*», oltre ad essere un avverbio, è anche una semplice preposizione, ed in tal caso sta per “davanti”; «*Forbigangent*» è participio perfetto da «*at forbigå*»; «*forbigangne Tid*» indica il corrispettivo del *tempus praeteritum* latino⁴. Scomponendo «*forbigå*» in «*gå forbi*», emerge sia la resa “andare davanti” che quella più usuale - nell’accezione adottata anche nelle prediche che Mynster teneva e di cui Kierkegaard era un assiduo frequentatore - indicante il “passare”. Col verbo «*at gå*», “andare”, dunque, «*forbi*» sta per “passare”, mentre con «*at være*», “essere”, passa a voler dire propriamente il “finire”, ed anzi in versione passiva l’“essere finito”. Ciò che è andato, e dunque è passato, posiziona – aderendo al «*forbi*»-preposizione – quanto è andato e passato “davanti”. Eppure, ciò che ha avuto il suo tempo lo recupera più tardi, lo riceve indietro, a mo’ di resto, lo ri-trova, stando alla prima traduzione. Ciò che ha avuto il suo tempo si trova ad averne dell’altro, ad averlo di nuovo.

L’anziano, in tal senso, vanta una salute del tutto peculiare: gli giova avere un qualcosa di passato nella sua vita, un qualcosa di stato, di trascorso, ma non ancora congedato nel senso di finito, ed è proprio il suo stato di debitore a consentirglielo. Il suo è un passato trattenuto nel suo trascorrere, ancora in movimento «*i sit Liv*», “nella sua vita”, tanto da potergli, in un certo senso, essere

⁴ Così su *ODS på nettet, Ordbog over det danske Sprog* dal 1700 al 1950. Sulla figura del primate danese, tanto cruciale per Kierkegaard, cfr. C. Fabro, *L’attività oratoria, dottrinale e pastorale di un vescovo luterano dell’800: J.P. Mynster*, in: «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 1973, pp. 41-108, nonché N. Thulstrup, *Mynster*, in: Id. (a cura di), *Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol. 10: *Kierkegaard’s Teachers*, Copenhagen 1982, pp. 15-69.

ancora presente, così come gli è ancora possibile saldare il suo debito *e* con ciò a cui deve un sorriso *e* con ciò che ancora gli desta del pianto.

Più forte il verbo «*at fordre*»: un qualcosa di passato che *reclami* lacrime. Un reclamante non è stato ripagato, non ha visto riconosciuto il suo diritto: è per questo che non smette di reclamare. Ciò che reclama lacrime è ciò per cui non se ne è versate abbastanza, e dunque ne reclama ancora. Qualcosa che, invece, ha in credito il riso, *per converso*, è qualcosa che sempre risveglia e ri-solletica, un qualcosa che, anche al solo ripensarci, muoverà le labbra e il volto tutto ad un ammorbidimento dei tratti al fine di far sorridere sempre di nuovo.

L'anziano è il detentore di tutto questo, e sta qui l'effetto salutare dei suoi debiti sul suo credito esistenziale: quel qualcosa di passato nella sua vita non è passato del tutto, se anzi continua a reclamare e solleticare, nella sua coscienza rammemorante, un cenno e un'anamnesi. Il procedere è anche qui binario: l'alternanza oppositiva tra riso e pianto allude alla dialettica chimica delle reazioni per cui ogni contrario ha il suo antitetico, ogni «*Latter*», «risata», le sue «*Taarer*», «lacrime», e viceversa.

«*Der er Tid til at græde og Tid til at le*», «c'è un tempo per piangere e un tempo per ridere», in vecchiaia come in giovinezza, e forse in vecchiaia più che in giovinezza, essendo maturata, nel frattempo, nei trascorsi non trascorsi, quella coscienza critica prima ignara dell'avere, ogni cosa, un suo tempo, dell'essere, ogni stessa età, un tempo da essere, il luogo dell'avere luogo, l'avere un

tempo davanti come un futuro essere indietro, ogni vecchio frammento di nuovo.

“DE OMNIBUS DUBITANDUM EST”

Nel 1843 il pensiero di Kierkegaard assume proporzioni imponenti, onnidirezionali: i cavalli a vapore un anno dopo percepiti come esauriti, producono – *post Enten-Eller* in uscita pseudonimo il 20 febbraio ma pronto sin da novembre, scritto di getto - a voler credere a Kierkegaard - in 9 mesi, a cominciare dalla II parte per finire con la prima, guidati dall'intento di allontanare Regina per mezzo di una “educazione al distacco” contenuta in particolar modo nel *Diario del seduttore*, nel quale presenta se stesso come “una carogna”, un esteta incallito incapace di diventare marito – un magma incandescente di riflessioni, di cui i *Diari* non sono che una minima parte, laboratorio intimo di quanto poi, camaleonticamente, dato alle stampe.

In contemporanea con la stesura dei *Due discorsi edificanti*, freschi di stampa sabato 6 maggio, Kierkegaard lavora, infatti, a un manoscritto in realtà non datato, un'opera incompiuta ovviamente poi non pubblicata, che però costituisce un gioiello di inestimabile pregio all'interno dello scrigno kierkegaardiano del periodo, un documento preziosissimo di testimonianza delle schegge del suo genio, delle teorie abbozzate che saranno poi rivedute, ri-prese e non meramente ripetute, dell'enorme mole di letture intraprese, di cui i quaderni intitolati *Philosophica* non sono che la sezione meno attiva, laddove egli si “limita” a postillare i testi divorati e meditati,

tra cui spicca l'assenza di Trendelenburg⁵. Un testo di tal fatta occupa un centinaio di pagine tra stesura preparatoria e pseudo-definitiva, ed il suo titolo è *Johannes Climacus, eller De omnibus dubitandum est. En Fortælling: Johannes Climacus, o De omnibus dubitandum est*. Un racconto.

Fa la sua comparsa sul palcoscenico kierkegaardiano, pieno di botole e passaggi segreti, di sipari oltre il sipario, Johannes Climacus, che però figura qui non da autore pseudonimo bensì da protagonista del racconto⁶. L'intento kierkegaardiano è quello di assestare un colpo ben piazzato a quella filosofia moderna che del *De omnibus dubitandum est* ha fatto il suo cavallo di battaglia, stravolgendo lo stesso motto cartesiano, accoppiato all'altro altrettanto sbandierato del *Cogito ergo sum*, in un imperativo nebuloso e farneticante. A questa filosofia moderna tanto piena di sé nel distinguersi dall'antica, Kierkegaard rinfaccia una falsità,

⁵ Viene meno, in tal modo, il luogo comune che vede in *Gjentagelsen* un attacco anti-hegeliano per via Trendelenburg, la cui lettura Kierkegaard intraprese, invece, nella primavera del 1844, a partire dalla traduzione jenese del '33 del *De anima* aristotelico. Certo è che Pap. V A 98, redatto a conoscenza di Trendelenburg "di prima mano" già avvenuta, reciterà: «I Greci restano sempre la mia consolazione. Quella maledetta mendacità che è entrata nella filosofia con Hegel, quel continuo alludere e tradire, quello sciorinare lunghe citazioni dai Greci. Lode a Trendelenburg, un filologo filosofo tra i più sobri che io conosca!». Già dalla sua prima discesa a Berlino, "uditore di Schelling", un compagno svedese di viaggio e di studi seguiva Trendelenburg ed invitava anche Kierkegaard a farlo, mentre questi lo reputava, così come da lui poi ammesso, «un kantiano». Un accurato lavoro in merito è quello di I. Basso, *Kierkegaard uditore di Schelling*, Milano 2007; alla stessa autrice si deve la traduzione italiana di S. Kierkegaard, *Appunti delle lezioni berlinesi di Schelling*, Milano 2008. Sulla ricezione kierkegaardiana del "filologo filosofo", cfr. R. Purkarthofer, *Trendelenburg: Traces of a Profound and Sober Thinker in Kierkegaard's Postscript*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2005*, Berlin-New York 2005, pp. 197-207.

⁶ Ci rifacciamo qui interamente all'eccellente edizione italiana del testo, a cura di S. Davini, Pisa 1996. La stessa *Introduzione* della curatrice, pp. 11-42, è fondamentale per una contestualizzazione filosofica del periodo kierkegaardiano in cui esso nacque – nietzschianamente: «nonostante il tempo in cui esso nacque». Secondo la Davini (*Ivi*, p. 30), Johannes Climacus rappresenta il personaggio-pseudonimo kierkegaardiano che più di chiunque altro affonda la sua critica nei confronti di Hegel, quello per il quale la confutazione attraverso l'ironia ha «un valore non meramente esemplificativo quanto esemplare», (*Ivi*, p. 25). Il *De omnibus* rappresenterebbe, rispetto alla «comunicazione *doppiamente* indiretta degli pseudonimi», grazie a quel suo percepibilissimo essere in rotta con la comunicazione e lo stile cattedratico tutto, «una comunicazione *semplicemente* indiretta» (*Ivi*, p. 30).

un'ipocrisia di fondo: i filosofi dicono di dubitare di tutto, eppure non hanno idea di chi mai sia colui che dubita⁷.

A caratterizzarla, dunque, un'irriducibile «*Ligegyldighed*», “indifferenza” nei confronti dell'esistere: essa ritiene irrilevante, addirittura ridicolo, che un uomo faccia quanto egli stesso dice di fare o d'aver fatto, la qual cosa è imperdonabile per Kierkegaard, che, già difensore della più appassionata singolarità *ante litteram*, non si farà sfuggire affatto l'occasione per un parallelo biblico: i filosofi moderni somigliano, infatti, a quei farisei del racconto evangelico che dicono, dicono, e poi non fanno quel che dicono. Come li innalza la parola, li abbatte la concretizzazione di questa, il tramutarla in atto, l'esprimerla vitalmente, il riconoscimento dell'assorbimento, a voler richiamare i termini - non dissimili per tempra e durezza speculativa - della “verità di Gilleleje”. Questa tanto glorificata Verità con la V maiuscola, esaltata dalla filosofia moderna, non sarebbe altro che una «*Totalitet*» costruita a tavolino, sulla carta, una verità oggettiva che si erge nuda e fredda,

⁷ Cfr. Pap. IV B 16; tr. it. in Appendice, pp. 124-125: «Il piano di questo racconto era il seguente. Mediante l'ironia malinconica insita non in qualche singola affermazione di Johannes Climacus, ma nell'intera sua vita, mediante la profonda serietà insita nel fatto che un giovane, abbastanza onesto e serio da fare in perfetto silenzio e senza ostentazione quanto dicono i filosofi, diventa per questo infelice – volevo assestare un colpo alla filosofia. Johannes fa ciò che veniva detto di fare, dubita davvero di tutto, sopporta tutto il dolore che ciò comporta, diventa subdolo, acquista quasi una cattiva coscienza; quando poi, giunto al punto estremo, vuol tornare indietro, non può; capisce che per mantenersi sulla vetta del dubbio totale tiene impegnata l'intera forza dello spirito; se abbandona questa vetta, potrà forse giungere a qualcosa, ma avrà anche rinunciato al dubbio totale. Quindi disperando, la sua vita è sprecata, la sua giovinezza trascorsa in queste meditazioni; la vita non ha acquistato alcun senso per lui e tutto questo è colpa della filosofia. (la battuta finale si trova nelle mie carte)». In IV B 17, *Ibidem*, voilà la battuta finale: «"Così i filosofi sono dunque peggiori dei Farisei, dei quali leggiamo che legano pesanti fardelli, ma loro stessi non li sollevano con un dito (Mt. 23,4). Ché questo, nel non sollevarsi loro stessi cioè, sono appunto uguali, se però i pesi possono essere sollevati. Ma i filosofi esigono l'impossibile. E così, se c'è un giovane, il quale pensa che filosofare non significhi blaterare o scrivere, ma fare sinceramente e scrupolosamente quanto il filosofo dice di fare, lo lasciano sprecare molti anni della sua vita, e quando risulta che era impossibile, il compito lo ha preso così profondamente che forse la sua salvezza non è possibile».

indifferente la si riconosca o meno, che causa tutt'al più un brivido d'angoscia in luogo di un fiducioso abbandono.

La strategia adottata nel *De omnibus* sarà, deliberatamente, ironica: non un attacco frontale, bensì comunicazione indiretta. La forma in cui tradurre la polemica riveste per Kierkegaard un'importanza fondamentale: un attacco frontale avrebbe significato un nulla di fatto, in quanto una tale verità oggettiva non ha occhi per il singolo come non ha orecchi per le sue parole. Una comunicazione indiretta, invece, avrebbe distolto e distorto l'attenzione dall'oggetto autentico di critica, sicché avrebbe in un primo momento ingannato per poi convertire al sovvertimento dell'inganno. Johannes Climacus *qua* autore fingerà, quindi, di ritenere della massima serietà quanto invece sin dall'inizio considera avulso da ogni questione veramente seria, proprio allo scopo di far emergere un meno contraffatto concetto di «*Alvor*», una uguale e diversa "serietà", al massimo grado dipendente da colui che in essa si proclama. A detta di Kierkegaard, sarebbe bastata la stessa, amara esperienza di Climacus in balia del *De omnibus*, di concerto alla forma indiretta della sua comunicazione, per sbugiardare la falsità di quanti andavano pavoneggiandosi di aver dubitato di tutto, senza mai spiegare come fossero riusciti a compiere un tale movimento, un movimento che – degno già tra gli antichi Scettici di una più seria serietà – costituiva invece «un compito lungo una vita, [un] continuare a dubitare malgrado tutte le seduzioni della conoscenza»⁸.

⁸ Pap. IV B 13,11. Riteniamo significativo rifarci, a questo punto, a H.-B. Vergote, il quale, riferendosi in particolare alla «important reprise» della citazione biblica della «vérité qui édifie», rintraccia una certa essenziale distinzione, fortemente kierkegaardiana, tra il ripetere,

Il “racconto” ha per esergo 2 citazioni: una dal *De intellectus emendatione Tractatus* di Spinoza⁹, l'altra, più breve, poi cancellata a lapis, dalla I lettera di Paolo ai Corinzi: Μηδεις σου της νεοτητος καταφρονειτω, “Nessuno disprezzi la tua giovinezza”¹⁰.

«Nella città di Hafnia viveva anni fa un giovane studente, di nome Johannes Climacus, il quale non teneva affatto a segnalarsi nel mondo, giacché al contrario trovava gioia nel condurre una vita ritirata e quieta. Quelli che lo conoscevano un po' più da vicino cercavano di spiegare la sua natura chiusa, che rifuggiva ogni stretto contatto col prossimo, supponendo che fosse o malinconico o innamorato. I fautori della seconda ipotesi in un certo senso non avevano torto, quantunque sbagliassero se pensavano che fosse una fanciulla l'oggetto dei suoi sogni. Simili sentimenti erano completamente estranei al suo cuore, e, come il suo aspetto esteriore era esile ed etereo, quasi trasparente, così del tutto analogamente la sua anima era troppo caratterizzata in senso spirituale per lasciarsi affascinare dalla bellezza di una donna.

semplicemente, quanto detto, e l'essere, invece, in esso, nei termini di un riprenderlo esistenzialmente: «Il ne s'agit pas seulement de répéter ce qui est dit, mais d'être soi dans ce qui est dit» (cfr. H.-B. Vergote, *Sens et répétition*, Paris 1982, 2 voll., in part. vol. II, pp. 21-37 e 95-103. Dello stesso autore, cfr. *L'oeuvre édifiante de Kierkegaard*, in: «Kairòs», 10/1997, pp. 177-190).

⁹ «Parlo del vero dubbio della mente, e non di quello che vediamo presentarsi qua e là, quando cioè qualcuno dice a parole di dubitare (*ubi scilicet verbis*), sebbene il suo animo non dubiti (*quamvis animus non dubitet*): infatti non è compito del metodo emendare questo difetto, ma ciò concerne piuttosto l'indagine dell'ostinazione e la sua emendazione»: capoverso 77 in B. Spinoza, *Opera Philosophica Omnia*, a cura di A. Gfroerer, Stuttgart 1830 [ASKB 788].

¹⁰ Pap. IV B 13,11. Nel manoscritto, avverte la nota n. 2, la citazione è cancellata a lapis.

Innamorato era, innamorato ardentemente... del pensiero, o meglio: del pensare»¹¹.

Recitano così, in tono piacevolmente discorsivo, le prime righe dell'*Introduzione* al testo vero e proprio, righe a tratti così autobiografiche da comprovare l'ipotesi Kierkegaard volesse pubblicare il racconto a suo nome¹². L'innamoramento di Johannes – prosegue l'*Introduzione* – si estende all'«autorità sublime della grammatica latina, [al]la dignità divina delle regole [...] ma soprattutto gli piaceva la grammatica greca. Per essa dimenticò di leggersi Omero ad alta voce, com'era solito fare per godere i ritmi del poema. L'insegnante di greco esponeva la grammatica in modo più filosofico. Così, se gli veniva spiegato, ad esempio, che l'accusativo è l'estensione nel tempo e nello spazio, che non è la preposizione, ma il rapporto, a reggere il caso, tutto si

¹¹ S. Kierkegaard, *De omnibus...*, cit., pp. 45-46. Una traduzione di Fabro, limitata alla sola *Introduzione* del racconto, è contenuta in *Diario*, vol. 3, pp. 100-108.

¹² *Ivi*, p. 29. È il caso di pp. 48-49 sgg., ad esempio: «Se talora Johannes chiedeva il permesso di uscire, gli veniva per lo più negato; qualche volta, però, il padre gli proponeva in cambio di passeggiare su e giù per la stanza tenendolo per mano. A prima vista era un magro compenso, e tuttavia, come l'abito ruvido e grossolano, nascondeva in sé qualcosa di totalmente differente. La proposta veniva accettata e la decisione di dove andare era lasciata completamente a Johannes. Uscivano dalla porta della città e raggiungevano un vicino castello di campagna, o si dirigevano alla spiaggia, o gironzolavano per le strade, secondo il luogo prescelto da Johannes, perché il padre era capace di tutto. Mentre camminavano su e giù per la stanza, il padre raccontava tutto ciò che vedevano: salutavano i passanti, le vetture strepitavano davanti a loro coprendo la voce del genitore, i frutti di marzapane erano più invitanti che mai. Egli raccontava in modo così preciso, così vivido, così evocativo fino al più insignificante dettaglio, tutto ciò che a Johannes era familiare, con tanta minuzia ed efficacia quanto gli era ignoto, che questi, dopo una passeggiata di mezz'ora con il padre, era sopraffatto e stanco come se fosse stato fuori un giorno intero. Johannes imparò presto dal padre quest'arte magica. Ciò che prima si svolgeva epicamente, accadde poi in chiave drammatica: i due dialogavano durante le passeggiate. Se prendevano vie familiari, si sorvegliavano a vicenda affinché non fosse tralasciato niente; se la via era nuova per Johannes, lui procedeva per associazioni, mentre l'onnipotente fantasia del padre era in grado di dar forma a tutto, di utilizzare ogni desiderio infantile come un ingrediente nel dramma che si stava svolgendo. Per Johannes era come se il mondo nascesse durante i loro dialoghi, come se il padre fosse Nostro Signore e lui il suo prediletto, cui era permesso di mescolarvi le proprie idee pazzesche nei modi più bizzarri; perché egli non era mai respinto, il padre mai contrariato; niente restava escluso e Johannes era sempre contento».

dilatava davanti a lui»¹³. Johannes comincia cioè a muovere i primi passi nell’ottica della capacità, di una parola, di modificare un’intera proposizione, così come in quella di un congiuntivo il quale, nel mezzo di un periodo coniugato al modo indicativo, sia in grado di gettare una luce diversa su tutto l’insieme¹⁴. Inizia in tal modo a interrogarsi al margine della questione tra idealità e realtà, poi originalmente tematizzate nel I capitolo della *Pars Secunda* come altra faccia del divario tra mediatezza e immediatezza all’interno della coscienza (*Bevisthed*). Il testo di Johannes, infatti, assume un registro meno “ricreativo”¹⁵, seppur sempre gustoso, col configurarsi, esso, in capitoli semi-seri quanto basta per fare il verso ai tomi su tomi della modernità. Quel che a Johannes preme articolare è, infatti, contenuto sin dai titoli che andrà poi a sviluppare in paragrafi e sottoparagrafi. La “Pars Prima”,

¹³ *Ivi*, pp. 49-50. Prof. di Greco di Kierkegaard presso la Borgerdydskole di Copenaghen, scuola privata più prestigiosa di tutta la Danimarca, era Frederik Olaus Lange, autore di *Det græske Sprogs Grammatik til Skolernes Brug* (La grammatica della lingua greca ad uso degli studenti), Copenaghen 1826. Kierkegaard ne possedeva una III edizione del 1835, ASKB 992.

¹⁴ Cfr. già Pap. II A 155: «È un passaggio davvero cruciale, quando si comincia a studiare la teoria dell’indicativo e del congiuntivo, poiché qui per la prima volta si mostra alla coscienza che tutto dipende da come lo si pensa, dove quindi il pensiero nella sua assolutezza rimpiazza una realtà apparente» e 156: «L’indicativo pensa una cosa come reale (identità del pensiero e della realtà). Il congiuntivo pensa una cosa come pensabile». Nei termini di questa stessa opposizione, nello stesso autunno 1837, Kierkegaard pone la distinzione tra filosofia moderna e filosofia antica: «Cogito ergo sum è il principio vitale del congiuntivo [...]. La filosofia moderna è puramente congiuntivistica», mentre in 171: «La mia vita, ahimè, è troppo al congiuntivo; voglia Iddio ch’io abbia una qualche forza indicativa!».

¹⁵ Sulla carta abbandonato “per protesta” col primo capitolo della *Pars Prima*: cfr. Pap. IV B 7, 5; *Ivi* p. 67, nota n. 28. Il termine “ricreazione” appare nel pungentissimo sottotitolo di *Forord* (Prefazioni), testo pubblicato lo stesso giorno di *Il concetto dell’angoscia* (a firma Vigilius Haufniensis), addì 17 giugno 1844: «*Morskabslæsning for enkelte Stænder efter Tid og Leilighed / af / Nicolaus Notabene*» (in: SKS 4, a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup e F. Hauberg Mortensen, testo ristabilito da H. Blicher, J. Kondrup e K. Ravn, Copenaghen 1997, pp. 463-527) ovvero «Lettura ricreativa per determinati ceti a seconda dell’ora e della circostanza / di / Nicolaus Notabene». L’Introduzione italiana rende “il polso” della questione e dell’intento kierkegaardiani: cfr. D. Borso, *Prefazione del curatore*, a S. Kierkegaard, *Prefazioni*, Milano 1996, pp. 7-45.

Johannes comincia a filosofare con l'aiuto di nozioni tradizionali, prevede un'altra *Introduzione* e la suddivisione in 3 capitoli.

«Prestando ascolto ai discorsi degli altri, la sua attenzione fu attirata in particolare da una frase che ricorreva continuamente, passava di bocca in bocca, sempre elogiata, sempre oggetto di venerazione»¹⁶. Nel manoscritto kierkegaardiano, in margine compare l'aggiunta: «Aveva sentito ripetere molte volte: *de omnibus dubitandum est*»¹⁷. Il riferimento più ovvio va al I principio del I libro dei *Principia Philosophiae* cartesiano; uno meno ovvio ma per Kierkegaard più sensibilmente vicino, nel tempo e nello spazio, al teologo rampante danese Hans Lassen Martensen, che soleva ripetere la sentenza latina a mo' di "slogan" della filosofia moderna, distinguendosi dalla antica che aveva invece il suo acme, secondo la lettura martensiana alle cui lezioni Kierkegaard aveva assistito¹⁸, nel *Credo ut intelligam* anselmiano.

Johannes-Kierkegaard prende spunto dall'asserto cartesiano e dà avvio alle sue proprie "operazioni speculative", appoggiandosi – per ora, finché tengono – alle "nozioni tradizionali" che tutti tanto chiamano in causa, in pompa magna. «*Den nyere Philosophie begynder med Tvivl*», s'intitola il primo capitolo: "La

¹⁶ S. Kierkegaard, *Johannes Climacus...*, cit., pp. 64-65.

¹⁷ *Ivi*, p. 65.

¹⁸ Cfr. Pap. II C 12-14, appunti sul corso di *Introduzione alla dogmatica speculativa* tenuto da Martensen nel semestre invernale 1837-38, e Pap. II C 25 dell'anno seguente, al corso di *Storia della filosofia moderna*. Martensen confermava la caratterizzazione di Cartesio data nella sua tesi di dottorato, *De autonomia conscientiae sui humanae, in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta*, discussa nel luglio del '37, la quale a sua volta riprendeva in larga parte le pagine introduttive del capitolo su Cartesio delle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* di Hegel. Sul rapporto spinoso, dalle questioni teologiche a quelle più propriamente interpersonali, cfr. J.H. Schiørring, *Martensen*, in: *Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol. 10, cit., pp. 177-207; C.L. Thompson, *H.L. Martensen's Theological Anthropology*, in: G.L. Stengren (a cura di), *Faith, Knowledge, and Action*. Essays presented to Niels Thulstrup on his sixtieth birthday, Copenhagen 1984, pp. 199-216.

filosofia moderna comincia col dubbio”. Il primo paragrafo lo “asciuga” a sua volta, chiedendosi come possa un predicato storico quale “moderna” fare da attributo a una “filosofia” che pare, invece, essere elevata al rango di un’entità eterna. La prima annotazione di Climacus è che non si parli affatto, mai, di un singolo filosofo che abbia effettivamente dubitato, bensì s’intenda «*den nyere Philosophie*» alla stregua di un tutto per cui valga soltanto un presente eterno. Egli continua chiedendosi se un tale inizio sia dovuto al caso o alla necessità. Come risposta non trova che paroloni, giganteschi sproloqui che dei suoi interrogativi fanno poltiglia:

«La sua anima si dibatteva in un’inquietudine premonitrice. Aveva il presentimento che doveva essere qualcosa di straordinario, che essere un filosofo al giorno d’oggi doveva essere qualcosa di indescrivibilmente difficile. Se, infatti, era così per la filosofia moderna, doveva certo essere così per il singolo filosofo. Questi doveva dunque *prendere coscienza su di sé, in questa coscienza di sé prendere insieme coscienza del proprio significato come momento della filosofia moderna, coscienza della filosofia moderna a sua volta come momento di una filosofia precedente, coscienza di quest’ultima a sua volta come momento dello sviluppo storico della filosofia eterna*. La coscienza del filosofo, dunque, doveva abbracciare i contrasti più vertiginosi: la propria personalità, i propri piccoli miglioramenti – la filosofia universale in quanto sviluppo della filosofia eterna»¹⁹. Quella cui Johannes va

¹⁹ Ivi, p. 77. Il settimo volume dell’*International Kierkegaard Commentary*, Macon 1994, è appunto dedicato a *Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, non solo per il fatto Johannes Climacus sia di lì a pochi mesi l’autore delle *Briciole*. Quel che si vuole porre

incontro non può essere che una delusione: l'occhio da cui affronta e cattura qualsiasi questione è pur sempre la pupilla del singolo.

«Che il singolo individuo potesse prendere coscienza dell'eterno lo capiva, e probabilmente l'aveva pensato anche una filosofia precedente, sempreché ci fosse stata; ma prendere coscienza dell'eterno nell'intera concrezione storica, addirittura su una scala tale che ciò non riguardasse solo il passato, questo credeva fosse riservato alla divinità. E non riusciva nemmeno a capire in quale momento temporale uno si trasformava di fronte a se stesso al punto tale che, sebbene presente a se stesso, diventava a se stesso passato. Credeva che ciò andasse riservato all'eternità, e che l'eternità fosse presente nel tempo solo astrattamente [...]. Anche se il pensiero fosse riuscito a intuire una tale intrinseca necessità riguardo al passato (a questo proposito restava anche da osservare che più il passato era lontano, più cresceva la possibilità di un'illusione), gli sembrava che riguardo al presente fosse impossibile. A quest'ultimo non era permesso di diventare un presente per la fretta con cui doveva diventare, quanto prima tanto meglio, un passato, ma in tal modo non diventava nessuno dei due. Se lo chiarì considerando la vita personale. Se uno guarda indietro alla sua vita, si mostrerà, specie la prima parte, permeata di necessità. Se invece uno, cominciando un determinato periodo, vuole prima prendere coscienza di questo nella sua validità eterna come momento della propria vita, gli impedirà proprio così di

all'attenzione del lettore è l'arte kierkegaardiana di trattare lo stesso tema, grosso modo nello stesso periodo di tempo, da prospettive tanto uguali e diverse. Nel volume in oggetto, segnaliamo: M. Westphal, *Johannes and Johannes: Kierkegaard and Difference*, pp. 13-32 (nel quale, tra l'altro, uno dei Johannes è lo pseudonimo Johannes de Silentio, autore di *Frygt og Bæven*); S.N. Dunning, *The Illusory Grandeur of Doubt: the Dialectic of Subjectivity in "Johannes Climacus"*, pp. 203-222.

giungere ad acquistare importanza, in quanto vuole toglierlo prima che sia stato, in quanto vuole che esso, che è un presente, nello stesso momento gli si mostri un passato»²⁰.

Quel chiarirsi i ragionamenti universali “considerando la vita personale” gli fa aggiungere: «Come si poteva intuire una necessità nel passato, così era certamente anche pensabile che si lasciasse intuire una necessità nell’avvenire. Quello che voleva fare la filosofia, però, era una cosa ancora più difficile: penetrare tutto col pensiero dell’eternità e della necessità, e farlo nell’attimo presente; uccidere il presente con il pensiero dell’eternità e nondimeno conservare la sua fresca vita; voler vedere ciò che accade come ciò che è accaduto e allo stesso tempo come ciò che accade; voler conoscere l’avvenire come un presente epperò allo stesso tempo come un avvenire. A tanto era giunto nell’esame di quella proposizione. Non era successo con la rapidità con cui è stato raccontato qui; gli era costato tempo e applicazione; ma la sua fatica era stata solo mal ripagata, perché la sua opinione su quanto implicato dalla proposizione in questione – se doveva averne una – era che si trattava di una cosa impossibile. Però non aveva il coraggio di crederlo»²¹.

Con questo rifiuto di un coraggio presentito si chiude il primo capitolo di e/o su Climacus. Il secondo rincarà la dose:

²⁰ S. Kierkegaard, *Johannes Climacus...*, cit., pp. 79-80. Molto opportunamente qui in nota la Davini rimanda all’*Interludio* delle *Briciole filosofiche* composte l’anno seguente, quando, riprendendo questa tematica, Kierkegaard negherà decisamente che il passato sia più necessario del futuro, dal momento che «il possibile, divenendo reale, non è divenuto con ciò più necessario di quanto non fosse [...]. Nessun divenire è necessario; non prima di divenire, perché allora non può divenire, non dopo essere divenuto, perché allora non è divenuto».

²¹ *Ivi*, pp. 80-81. Sul punto, cfr. G. Mollo, *Mondo della cultura e cultura di carattere. Un confronto tra Hegel e Kierkegaard*, in Aa. Vv., *Il problema della cultura*, Padova 1977, pp. 65-76.

«*Philosophien begynder med Tvivl*», “la filosofia comincia col dubbio”. Qui Johannes fa un passo indietro: dice di non volere ancora pensare a fondo la proposizione vera e propria; quel che prima agogna di sapere è se riuscirà o meno ad entrare in rapporto con essa. Varie domande sofisticamente epicuree²² se le riserva per un secondo momento, pur già accennando ad esse in tutta la loro problematicità. Quel che adesso vuole prendere in esame è «*den Enkeltes Forhold til hiin Sætning*», “il rapporto del singolo a quella specifica proposizione”. È quanto si appresta a svolgere nel secondo paragrafo. Il solo racconto è uno spasso:

«Un giorno udì un filosofante esprimersi in questi termini: «Questa proposizione non è di un filosofo in particolare, è una proposizione della filosofia eterna, alla quale devono unirsi tutti coloro che vogliono appartenere alla filosofia» [...]. Corse a casa più felice di Robinson quando ebbe trovato Venerdì. “La filosofia eterna, disse, la filosofia eterna... che significa? È un predicato glorioso [...]. È la filosofia che è indifferente al tempo? È la filosofia che ha in sé la storia?” [...]. – Cominciava già a deprimersi, quelle parole entusiasmanti e possenti erano così perfide [...].! Ciò nonostante gli dispiaceva; le parole gli sembravano così belle da non poter smettere di prestare loro ascolto, così come si segue

²² «Domande del tipo: il dubbio come inizio è una parte della filosofia o tutta la filosofia? Se è una parte, quale è, allora, l'altra parte? È la certezza? Queste parti sono separate per tutta l'eternità? Come si può parlare di un intero se le sue parti si escludono a vicenda? Ciò che infatti Epicuro aveva sostenuto sofisticamente riguardo al timore della morte, cioè che non bisogna preoccuparsene, perché quando ci sono io non c'è la morte, quando c'è la morte non ci sono io, gli sembrava avere qui la sua verità. C'era, dunque, qualcosa che univa queste due parti in un intero? Non si pose simili domande, ma s'interrogò, invece, sul rapporto dell'individuo con quella proposizione», *Ivi*, pp. 87-88. Il ragionamento epicureo è presente anche nei “nostri” discorsi edificanti 1844, nonché in *Ved en Grav*. Poco ci piace, invece, lo snobismo della Davini che, quasi per “dispetto” a Fabro, traduce «*enkelte*» con “individuo” anziché con “singolo”.

malinconicamente con gli occhi il volo delle oche selvatiche in cielo: tutti coloro che vogliono appartenere a quel mondo devono unirsi a esse, eppure non si è ancora mai visto qualcuno che sia volato con loro»²³.

La metafora “volatile” che Kierkegaard adopera coglie nel segno: ripetere meccanicamente le parole, per quanto belle, entusiasmanti e possenti siano, permette, sì, di accodarsi a un gruppo, è quasi la “parola d’ordine” per entrare a farne parte, ma ciò che resta, immancabilmente, fuori, è la personalità di chi nella sua stessa ripetizione si trova non ripetutosi: si vorrebbe volare con le oche selvatiche, e non soltanto limitarsi a guardarle, così come ci si vorrebbe appropriare delle parole altisonanti, le si vorrebbe riprendere, e non meramente ripetere.

«L’inizio soggettivo, veniva detto, è l’atto della coscienza con cui questa s’eleva al pensiero o a porre l’astrazione”. Questo gli sembrò molto bello, soprattutto molto sollevante, ma con ciò la sua coscienza non s’era ancora sollevata [...]. S’intendevano, forse, queste due espressioni, elevarsi e dubitare, come identiche? Assurdo, giacché non lo erano. Perché, allora, si usavano due espressioni?»²⁴. Johannes comincia ad affilare ed affinare i “ferri del mestiere”: «*at opløfte sig*» sta per “elevarsi”, mentre «*at tvivle*» per “dubitare”. Più avanti, ed invero già in un appunto preparatorio al racconto, Kierkegaard nota quanto la parola “dubitare”, nella maggior parte delle lingue, sia etimologicamente

²³ S. Kierkegaard, *Johannes Climacus...*, cit., pp. 88-89.

²⁴ *Ivi*, p. 92.

connessa a “due”: è il caso del latino «*dubito*» da «*duo*», del tedesco «*zweifeln*» da «*zwei*», nonché del greco «*σκεπτειν*»²⁵.

“Elevarsi” dovrebbe invece fare perno sull’unità dell’uno, tanto unito da consentire l’elevazione del sé, lì dove il prefisso «*op-*» dà il senso del prender quota, dell’issare “in alto” quanto il solo «*løfte*» confinerebbe al puro “sollevare”. Climacus si chiede, dunque, qual è il collegamento razionalmente sostenuto tra gli atti di elevazione al pensiero e di posizione dell’astrazione, il perché del loro essere correlati ed anzi, in taluni casi - quale quello del dubitare inteso come elevazione suprema -, resi sinonimi. “Anche nell’espressione più insignificante ci deve essere un nesso fra le singole parole”, dirà in *Atti dell’Amore*.

La dissertazione di Johannes si divide, non a caso, in due punti, entrambi guidati da un interrogativo di fondo: un punto A, chiedentesi come si rapporta a quella proposizione l’individuo che la enuncia, e un punto B, complementare nel domandare come si rapporta a chi la enuncia l’individuo che accoglie quella proposizione. Il primo punto pone la differenza tra Talento (*Talent*) e Autorità (*Myndighed*). Per enunciare una proposizione matematica, egli afferma, è necessario un talento matematico. Con le proposizioni etiche o religiose, non è, però, affare di talento: «Se si potesse insegnare a un bambino di 2 anni una proposizione matematica, questa resterebbe in bocca a lui essenzialmente altrettanto vera che in quella di Pitagora [...]. Il talento da solo non è dunque un’autorità sufficiente? Non viene richiesto con le verità religiose o etiche qualcos’altro, o un altro genere di autorità, o

²⁵ Cfr. Pap. IV B 13,2, nonché *Johannes Climacus...*, cit., p. 118.

meglio ciò che si chiama propriamente “autorità”, perché appunto si distingue tra talento e autorità? Se uno ha abbastanza talento da vedere tutto ciò che una proposizione del genere implica, abbastanza talento per enunciarlo, non ne segue che lui stesso lo creda o che lui stesso lo faccia; e se questo non avviene, egli trasforma la proposizione da religiosa a storica, oppure da etica a metafisica»²⁶. La proposizione deriva, cioè, il suo grado di verità dalla reduplicazione effettuata, nella realtà dei fatti, da colui che ha tanto talento da enunciarla, ma non necessariamente lo stesso, appunto, nel reduplicarla, talento nel proclamarla ma non perciò nel “predicarla”, talento nel ripeterla ma non altrettanto nel riprenderla.

La distinzione si poggia, nell’ambito del punto B, su un’ulteriore, speculare differenziazione: se cioè la proposizione si lasci soltanto enunciare o se invece non si lasci, realmente (*virkelig*), accogliere. Una proposizione matematica appartiene al primo tipo esposto, ugualmente vera enunciata dal bambino di 2 anni come da Pitagora, necessitante, sì, un certo talento, ma non esigente una stessa autorità che, nel predicarla, dimostri di averla accolta, di averla fatta sua, dove la chiusa starebbe nell’esempio effettivo, e non nel “*quod erat demonstrandum*” proprio dei teoremi di geometria. È seguendo questo ragionamento che Johannes perviene a un’altra conclusione:

²⁶ Ivi, pp. 95-96. Sempre cara a lui la distinzione, poi ripresa nei termini di quella che intercorre “tra un genio e un apostolo”. Per un approfondimento al margine, cfr. H. Pyper, *The Apostle, the Genius and the Monkey: Reflections on Kierkegaard’s “The Mirror of the Word”*, in: G. Pattison (a cura di), *Kierkegaard on Art and Communication*, New York 1992, pp. 125-136.

«La proposizione non si lasciava dunque affatto accogliere, ma soltanto enunciare? Ognuno la accoglieva in modo tale che, nel momento in cui la enunciava, era indifferente (*ligegyldigt*) da chi l'aveva accolta o se l'aveva accolta, poiché l'aveva accolta solo allorché la enunciava lui stesso? Si lasciava accogliere? L'individuo poteva accoglierla tramite un altro? Andava creduta? Allorché, infatti, credendo, accolgo una proposizione, non sono subito capace di comprenderla o di attuarla, ciò nonostante la accolgo poiché credo a chi la enuncia. Forse la proposizione era tale da esigere nella persona che la enunciava autorità (*Myndighed*), in quella che la accoglieva fiducia e abbandono (*Tillid og Hengivelse*)? [...] Più Johannes rifletteva su questa questione, più capiva che per tale via non s'entrava nella filosofia, perché quella proposizione annientava proprio il collegamento»²⁷.

L'asserto-chiave della filosofia moderna non regge né tiene, quindi, non supera la prova del giovane Climacus, ormai sempre più convinto l'inizio tanto decantato non sia, invece, altro che un divieto d'accesso alla filosofia, «sia nell'ipotesi che la filosofia continuasse realmente a esistere anche se l'individuo con il suo cominciare se ne esclude, sia nell'ipotesi che questo cominciare annientasse la filosofia, impedendo così anche di entrarvi»²⁸.

Con quest'amara disillusione si conclude il II capitolo, cedendo il passo al terzo, il più breve di tutti, dall'emblematico, hegelianissimo titolo: «*Man maa have tvivlet for at komme til at philosophere*», “bisogna aver dubitato per cominciare a filosofare”.

²⁷ *Ivi*, pp. 97-98.

²⁸ *Ivi*, p. 100.

Sua colonna portante la «scoperta non molto rallegrante»²⁹ secondo cui, in realtà, la massima *De omnibus dubitandum est* – baluardo della filosofia – sta a suo dire essenzialmente, paradossalmente fuori della filosofia.

Forte di tali, anche se poco rincuoranti, conclusioni, ha inizio la “Pars secunda”: *Johannes prova a pensare propriis auspiciis*³⁰. L’immancabile *Introduzione* apre con la descrizione di «una stranissima sensazione», derivante dall’aver ormai accantonato ogni dubbio circa l’esistenzialità dei filosofanti, i quali, nel corso di tutte le loro varie discussioni, mai si erano soffermati sull’*iter* pieno di disavventure e ripensamenti connaturato a chi si spinge sul serio a dubitare di tutto, *iter* che Johannes stima essere il primo, inaggirabile banco di prova cui sottoporsi.

«Una volta fu fatta in sua presenza la seguente affermazione: «Non bisogna sprecar tempo a dubitare, basta cominciare subito con la filosofia». Gli uditori afferrarono questo ragguaglio con la stessa gioia con cui i cattolici accolgono l’annuncio di un’indulgenza. Johannes invece provò tanta vergogna per l’oratore da desiderare d’esser lontano in modo che nessuno potesse notarlo. “Anche un uomo comune - disse tra sé - si sforza di fare ciò che dice, per quanto possa succedergli di fare qualcos’altro per ignoranza, perché egli non comprende se stesso. Questo non può succedere, però, al filosofo. Ma dire così apertamente che non vale la pena fare quanto in altri momenti s’assicura d’aver fatto; tralasciare consapevolmente ciò che di solito si esalta come una

²⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 103-106.

³⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 108-125. Il corsivo latino è ripreso dal II libro delle *Filippiche* di Cicerone, la cui *Opera omnia* Kierkegaard possedeva nell’edizione in 6 voll. a cura di J.A. Ernesti, Halle 1756-1767, ASKB 1224-1229. L’espressione tornerà nella *Prefazione alle Briciole di filosofia*.

condizione necessaria significa disprezzare sia se stesso che la filosofia!»³¹.

È con queste parole che si chiude l'*Introduzione*, prendendo così la piega del congedo, del racconto dell'addio di Johannes a una filosofia indifferente, una filosofia che lo aveva attratto per il suo carattere problematizzante, così vicino alla sua indole, e che però, come insegna la stufa di Fredensborg³², lo aveva parimenti respinto, semplificando ai minimi termini, a sinonimi in realtà contrari, questioni che hanno per lui – in tal senso più vicino allo stesso Kierkegaard che al Johannes Climacus pseudonimo di poi – il sapore succulento del vivere *in* quel che si dice, non quello scipito della fredda oggettività, che vive *di* quello che dice.

Col primo capitolo le cose, allo stesso tempo, si chiariscono e si complicano. Delle tre parti in cui doveva articolarsi il testo tutto, Kierkegaard non ha scritto che la prima e un pezzo della seconda, ivi contenuta, per l'appunto, in questo primo, tanto breve quanto denso, capitolo, interrotto proprio nel momento di massima tensione teorica³³, all'affacciarsi di una nuova categoria destinata a coinvolgere a tal punto Kierkegaard da dover sperimentarla sul campo, altrove.

Johannes si rende conto dell'infruttuosità di qualsiasi indagine empirica, qualora voglia ancora concedere un'ultima possibilità alla filosofia. Tutto il sapere ha un rapporto diretto e immanente (*et ligefrem og immanent Forhold*) col suo oggetto e

³¹ *Ivi*, p. 11.

³² «Allicit atque terret»: cfr. Pap. II A 442, 22 maggio 1839; *Diario*, vol. 2, n. 467, pp. 166-167. Il riferimento è ad Hamann, al quale, appunto, si possono applicare le parole latine scritte nella stufa di Kold, a Fredensborg: «atrae e spaventa».

³³ Cfr. S. Davini, *Introduzione*, a S. Kierkegaard, *Johannes Climacus...*, cit., p. 36 sgg.

col soggetto conoscente, mentre quel sapere cui Johannes è interessato non può essere altrettanto disinteressato: esso figura, difatti, come avente «*et omvendt og transcendent Forhold til en Tredie*», “un rapporto inverso e trascendente con un terzo”, un’elevazione oltre il dubitare diadico.

«Se cercava una risposta a quella domanda, doveva dunque prendere un’altra strada. Doveva vedere di scoprire la possibilità ideale del dubbio nella coscienza. Questa doveva certamente restare la stessa, per diverso che fosse il fenomeno occasionante, poiché spiegava l’effetto del fenomeno senza essere essa stessa spiegata dal fenomeno. Ciò che generava il dubbio nell’individuo poteva essere diverso quanto voleva, se nell’individuo non ci fosse stata questa possibilità nulla sarebbe stato capace di suscitarlo. Cercò dunque di orientarsi nella coscienza quale è in se stessa, quella coscienza che spiega ogni singola coscienza, senza tuttavia essere essa stessa una singola coscienza»³⁴.

Nel febbraio ’43 Kierkegaard legge tutta la prima sezione della *Fenomenologia dello spirito* hegeliana, la voce “Coscienza”, e si ripropone di leggere la sezione “Autocoscienza” quanto prima. Lo farà sul finire del *De omnibus*, a ridosso dei *Due discorsi edificanti*, e delle opere che in maggio prenderanno pian piano forma. Quest’ultimo capitolo del *De omnibus* reca già un’evidente traccia della lettura hegeliana; Kierkegaard – raccontando le ultime gesta di Johannes – tiene a recidere qualunque improvvido apparentamento tra coscienza e immediatezza, stante il quale verrebbe a cadere il problema stesso della verità, in quanto, se

³⁴ S. Kierkegaard, *Johannes Climacus...*, cit., p. 114.

immediatamente tutto fosse vero, così sarebbe altrettanto vero che nel momento successivo tutto è falso, poiché immediatamente tutto sarebbe ugualmente falso. Nel problema della verità (*Sandhedens Problem*), argomenta Kierkegaard-Johannes, la coscienza (*Bevisthed*) è messa in rapporto con qualcos'altro, e ciò che rende possibile questo rapporto è precisamente «*Usandheden*», “la falsità”. Se la coscienza restasse nell'immediatezza, essa non esisterebbe affatto, così come non ci sarebbe distinzione tra verità e falsità. L'immediatezza – accelera Kierkegaard – è la realtà (*Realiteten*); la mediatezza è la parola (*Ordet*). È esprimendo la parola che l'immediatezza è tolta, poiché ad essere espressa nella parola, tramite la parola, è la realtà immediata.

Se la realtà è l'immediatezza, l'idealità è, prevedibilmente, avendo a che fare con la parola, il linguaggio; la coscienza sarà, allora, «*Modsigelsen*», “la contraddizione”. Nel momento in cui esprimo la realtà c'è la contraddizione, in quanto quel che dico è l'idealità. La possibilità del dubbio, la sua «*ideelle Mulighed*», “possibilità ideale”, risiede quindi nella coscienza, la cui essenza è una contraddizione prodotta da una duplicità che produce, a sua volta, una duplicità³⁵. Due sono le manifestazioni necessarie di tale duplicità: la duplicità è, in tal senso, la realtà e l'idealità, mentre la coscienza è il rapporto. Posso o rapportare la realtà all'idealità,

³⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 114-115. Nella stesura provvisoria del testo, il tema appare svolto nei seguenti termini: «Ciò che toglie l'immediatezza è il linguaggio; se l'uomo non potesse parlare rimarrebbe nell'immediatezza. Se per esempio voglio esprimere la percezione sensibile, c'è la contraddizione, perché ciò che dico è qualcosa di completamente diverso da ciò che voglio dire. Non posso esprimere la realtà nel linguaggio: per indicarla uso l'idealità, il che è una contraddizione, una falsità. – La possibilità del dubbio risiede dunque nella duplicità della coscienza» (cfr. Pap. IV B 14,6).

oppure l'idealità alla realtà. Nella realtà a sé stante non vi è alcuna possibilità di dubbio; non appena, invece, la esprimo nel linguaggio, ecco emergere la contraddizione, in quanto, in verità, non esprimo affatto la realtà, ma produco qualcos'altro. Se presumo che quel che ho detto sia un'espressione della realtà, ecco che ho rapportato la realtà all'idealità; se, viceversa, quanto detto è un mio prodotto, ho rapportato invece l'idealità alla realtà. Finché questo scambio ha luogo senza reciproco contatto, la coscienza esiste solo secondo la sua possibilità. Nell'idealità tutto è pieno nella stessa misura in cui nella realtà tutto è vero. Solo nel momento in cui l'idealità è rapportata alla realtà sorge la possibilità: sicché come dico che immediatamente tutto è vero, così posso anche dire che immediatamente tutto è effettivo (*virkeligt*), e intanto sto rapportando l'idealità alla realtà, e dunque è la possibilità a “fare contatto”.

Nell'immediatezza la cosa più falsa e quella più vera sono ugualmente vere; analogamente, la cosa più possibile e quella più impossibile sono ugualmente effettive. Finché questo scambio ha luogo senza scontro, è come se non avesse luogo, sicché la coscienza propriamente detta non esiste, in quanto essa è la contraddizione che sorge quando avviene lo scontro. La riflessione è la possibilità del rapporto, laddove la coscienza è il rapporto, la cui prima forma è, appunto, la contraddizione. Mentre, però, chiosa sottilmente Johannes, le determinazioni della riflessione – idealità/realtà, anima/corpo, Dio/mondo – sono sempre dicotomiche, è nella coscienza che esse si toccano di modo che diventa possibile un rapporto. Così Johannes:

«Le determinazioni della coscienza, invece, sono *tricotomiche*, come attesta anche il linguaggio, perché quando dico: *io mi rendo cosciente di questa impressione sensibile*, dico una triade. La coscienza è spirito, e, cosa rimarchevole, quando l'uno viene diviso nel mondo dello spirito diventa 3, mai 2»³⁶. Il me è dunque la coscienza dell'io conscia dell'altro: proprio per questo, a maggior ragione, la riflessione è e deve esser presupposta dalla coscienza, anzitutto per spiegare il dubbio. Se infatti ci fossero sempre e solo dicotomie, il dubbio non esisterebbe, in forza del fatto che esso risiede appunto nel terzo che mette i due elementi in rapporto. Non è corretto, quindi, dire che la riflessione genera il dubbio; piuttosto, di nuovo, il dubbio *presuppone* la riflessione, senza che però questo *prius* venga inteso in senso temporale, in quanto il concetto di tempo, prodotto del divenire, non può darsi nell'ambito logico del quale qui Johannes sta disquisendo.

La riflessione in quanto «*Muligheden af Forholdet*», cioè in quanto “la possibilità del rapporto”, aggiunge Kierkegaard, è disinteressata. Non potrebbe, in effetti, essere altrimenti, giacché la coscienza, in quanto rapporto, è e non può non essere interesse. Kierkegaard anzi riporta la grafia latina in corsivo e col trattino, come a rimarcare i tre elementi in gioco: «La coscienza invece è il rapporto e perciò l'interesse, una doppiezza espressa

³⁶ *Ivi*, p. 118. L'anno seguente, il 1844, è l'anno di *Begrebet Angest*. L'idea dello spirito come “terzo elemento” che interviene tra anima e corpo risale dunque a questo “scritterello” del '43. A. Grøn, insigne fenomenologo danese, individua nel concetto di *Gjentagelse*, ed in particolar modo nel testo omonimo, fenomeni poi esemplarmente trattati in *Il concetto dell'angoscia* e *La malattia per la morte*: cfr. A. Grøn, “*Repetition*” and the Concept of Repetition, trad. di B.H. Kirmmse, in: «Topics. Revista de Filosofía», a cura di L. Valadez, V.III, n. 5, Universidad Panamericana Mexico 1993, pp. 143-159.

perfettamente e con pregnante doppio senso nella parola *inter-esse*»³⁷. Una tale “doppiezza” in danese è «*Dobbelthed*», mentre “doppio senso” è «*Tvetydighed*», parole che in comune hanno anzitutto il suffisso «*-hed*» che sta, appunto, per rendere

³⁷ S. Kierkegaard, *Johannes Climacus...*, cit., p. 119. A riservare al termine «inter-esse» un ruolo chiave all'interno del filosofare kierkegaardiano è U. Regina, *La presenza di Kierkegaard in Heidegger*, in: «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 5/2006, pp. 203-215. Nel breve scritto postumo dal titolo *Existentialismus*, redatto probabilmente a cavallo tra 1945/1950, Heidegger pone l'accento sul peso che gioca l'«inter-esse» nel concetto kierkegaardiano di «esistenza»: «Kierkegaard si serve del termine “esistenza”, fino ad allora usato nella filosofia per ogni ente (sasso, pianta, animale, uomo, Dio) limitandolo espressamente all'essere dell'uomo. Con esso viene indicato non il darsi dell'uomo – ma il suo rapportarsi alla sua determinazione; l'esistente è “interessato” a questa determinazione, non occasionalmente, ma in prima linea. L'“esistentivo” è ciò che riguarda qualsiasi rapportarsi, agire, decidere ed attinenza del singolo uomo. Ma Kierkegaard in fondo intende sempre l'esistenza nella prospettiva religiosa, cristiana –; lo muove la domanda se e come nella “cristianità” contemporanea vi sono e vi possono ancora essere veri cristiani» (cfr. M. Heidegger, »*Existentialismus*«, Jahresausgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, 1955, pp. 11-12). Termini non dissimili li troviamo nei contemporanei *Schizzi per la storia dell'essere come metafisica*, in part. § *Il compimento della metafisica*, o il punto ottavo del § *Esistenza*, o, ancora, il paragrafo dal titolo “Schelling e Kierkegaard”, fino al § “L'esistenza e l'esistentivo” (Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, tr. it. di F. Volpi, Milano 1994, p. 923, pp. 925-926, p. 927). Già nel corso del '41 sull'idealismo tedesco la posizione kierkegaardiana è collocata al margine della *Existenzphilosophie*, così come il termine “esistentivo” è spiegato essere mero «“interesse” per il se stesso», a detta di Heidegger un vincolo, cioè, ad esso come suggello della presenza. Più interessante l'annotazione contenuta in *Über den Anfang*, redatto anch'esso nello stesso 1941: nel paragrafo 175, infatti, dal titolo “Essere e tempo”, Heidegger taccia il tentativo di far leva sugli «esistenziali» come «sforzo insufficiente», per quanto decisivo, «a tenere subito la questione dell'essere [...] al seguito della verità dell'essere». Il nome di Kierkegaard è pronunciato nel bel mezzo di tale tacciare, come se l'essersi attenuti al suo «feticcio» avesse costituito un ostacolo di non poco ingombro tanto alla comprensione autentica di *Sein und Zeit* quanto al fraintendimento sostanziale dell'«essenziare destinanziale di Kierkegaard, che può essere saputo soltanto se l'accoglienza rinuncia ad offrirgli come criterio schemi e modelli di una teologia o di filosofi. In confronto a ciò, il «danno» della misdiscernizione di *Essere e tempo* è minimo» (Cfr. M. Heidegger, *Sul principio*, tr. it. di G.B. Demarta, Milano 2006, pp. 277-278). Il riferimento a un criterio “non criterizzato” per comprendere Kierkegaard, dunque, emerge qui in tutta la sua emergenza, di fronte alla quale lo stesso nocumento a scapito della sua propria opera del '27 passa in secondo piano. Il ripensamento continuo di Kierkegaard, pur non pervenendo mai ad assumere una forma compiuta, è comunque indice della centralità che questi ancora giocava – a dispetto dei tanti passi che ne esorcizzavano la vicinanza – nell'ambiguo pensare heideggeriano, già in balia dell'evento dell'avvento di un «*andere Denken*», nel cui dominio il peso di un Kierkegaard restituito nel suo «essenziare destinanziale» potrebbe avere una consistenza tutt'altro che secondaria. Il sopracitato Regina (*Ivi*, p. 214), che ripercorre le varie tappe del ripensamento heideggeriano, a partire dal corso su *Augustinus und der Neuplatonismus* del '21 e già dalla recensione alla *Psicologia delle visioni del mondo* jaspersiana e fino a *Was heißt denken?* del '51-'52, conclude asserendo l'imprescindibilità di Kierkegaard per il “concepimento” stesso di *Essere e tempo*, rispetto al quale Kierkegaard – per il quale egli parteggia, senza ombra di dubbio – sarebbe, invece, «ben oltre» (*Ivi*, p. 215).

sostantivo un aggettivo, “doppio” nel primo caso, nel senso dell’immagine, “ambiguo” nel secondo, in quello del significato.

«Pertanto, tutto il sapere disinteressato (matematico, estetico, metafisico) non è che il presupposto del dubbio. Appena l’interesse è tolto, il dubbio non è superato ma neutralizzato, e ogni sapere siffatto è solo un regresso. Era perciò un malinteso se qualcuno pensava di superare il dubbio con un pensiero cosiddetto oggettivo: il dubbio è la forma più alta di tutto il pensiero oggettivo, poiché presuppone quest’ultimo, ma ha qualcosa in più, un terzo, che è l’interesse o la coscienza. A questo riguardo il comportamento degli scettici greci gli sembrava ben più coerente del moderno superamento del dubbio. Questi capirono molto bene che il dubbio risiede nell’interesse, e pensarono perciò del tutto coerentemente di togliere il dubbio trasformando l’interesse in *apatia*»³⁸.

Quel che a Johannes preme accentuare è che, mentre il dubbio risiede nell’interesse, ogni conoscere sistematico è invece disinteressato. Gli scettici compresero perfettamente che, se l’interesse è tolto, è assurdo parlare di dubbio, ma – egli immagina – avrebbero anche capito all’istante che un “dubbio oggettivo” non è che un gioco di parole, giacché l’idealità e la realtà, in assenza di una coscienza che ne colga lo scontro, in mancanza cioè dell’interesse che lo scontro scatena e che la coscienza coglie come

³⁸ S. Kierkegaard, *Johannes Climacus...*, cit., p. 119. Tale interpretazione dello scetticismo antico sarà ripresa nelle *Philosophiske Smuler*. Già in Pap. IV B 2,16 (nonché in *Appendice*, p. 123, nota n. 66) abbiamo: «Lo aveva già colpito quanto Hegel e Spinoza dicono di Cartesio, cioè che non dubitò, come gli Scettici, *per* dubitare, ma: *per* trovare la verità, questo *per*». Climacus comunque non condivide questo giudizio sugli Scettici: «Dubitare per dubitare: gli Scettici in realtà non lo fanno» (Pap. IV B 5,13); infatti «ricordava distintamente che gli scettici antichi insegnarono che *τελος εστι εποχη*. Distinsero tra *εποχη* e *αφασια*» (Pap. IV B 10,17).

tale, restano due possibilità ognuna per conto proprio, sicché è una *contradictio in adjecto* che l'oggettività, roccaforte della riflessione disinteressata, possa caratterizzare il dubbio, baluardo dell'interesse della coscienza.

La coscienza è definita "il rapporto", dapprima con l'articolo determinativo incluso in coda al sostantivo, «*Forholdet*», poi con quello indeterminativo, «*et Forhold*», ma in una frase più articolata che recita: "un rapporto la cui forma è la contraddizione". Il problema che viene qui a imporsi è invero il come, l'"in che modo" la coscienza scopre la contraddizione. Kierkegaard lo pone nei seguenti termini:

«Se quel suddetto falso per cui l'idealità e la realtà comunicavano tra loro in tutta ingenuità potesse continuare, la coscienza non sorgerebbe mai; perché la coscienza sorge appunto con lo scontro, così come presuppone lo scontro. Immediatamente non c'è alcuno scontro, ma mediatamente c'è. Appena sorge il problema di una *ripetizione*, c'è lo scontro, perché una ripetizione è concepibile solo di ciò che è già stato»³⁹. La parola in corsivo è la misteriosa *Gjentagelse*, parola per cui Kierkegaard si congratulerà di tutto cuore con la bontà della sua lingua natia, che tra i tanti vocaboli importati dall'estero dispone invece di un termine filosofico esportabile solo a patto di atroci cefalee e dubbi iperbolico-metodici, un termine filosofico che può però tenere testa, in tutta fierezza, alla tanto celebrata «*Mediation*» tedesca.

"Scontro" è qui «*Sammenstød*», letteralmente un "urto congiunto": in effetti, perché scontro autentico sia, le due parti in

³⁹ *Ivi*, p. 121.

causa devono andare l'una contro l'altra. Già il solo avverbio “contro”, in danese, meriterebbe un discorso a sé, in quanto esso indica sia il “contro” nel senso dello scontro, sia il “verso”, in quello dell'incontro. Qui nell'ultima pagina del *De omnibus*, però, vera protagonista delle righe dopo le quali il testo tutto si interrompe è la *Gjentagelse*, parola in sé tanto buona e filosofica da significare, allo stesso tempo, sia “ripetizione” che “ripresa”.

«*Gjentagelse er kun tænkelig af hvad der har været før*», scrive Kierkegaard: “ripetizione è pensabile solo di ciò che è stato prima”, meglio: “di ciò che è già stato”. La questione è squisitamente filosofica, e “ripetizione” è – oltre che un ulteriore “nodo dialettico” – il termine filosofico *par excellence* volto ad introdurla, laddove “ripresa” è un gradino al di sopra dello stesso “ripetere”, qui appena al primo piolo della scala. “Ripetere” contiene al suo interno il prefisso latino «*re-*», rispecchiamento del «*gjen*», oggi «*igen*» danese: entrambi significano “di nuovo, nuovamente”, mentre in danese si estende oltre a voler dire “indietro”. «*Petere*» è “chiedere”, ma anche “andare, muovere verso”. Il verbo danese contenuto nella parola è, in verità, «*at tage*», “prendere”, sicché letteralmente «*Gjentagelse*» vuol dire “prendere di nuovo, prendere indietro, ri-prendere”. Eppure, il concetto su cui si soffermano le ultime battute del *De omnibus* è il concetto di “ripetizione”. Così Kierkegaard:

«Nella realtà in quanto tale non c'è alcuna ripetizione. Non perché tutto sia diverso, affatto. Se al mondo tutto fosse assolutamente identico, nella realtà non ci sarebbe alcuna ripetizione, poiché la realtà è soltanto nel momento. Se invece di

essere la bellezza, il mondo non fosse altro che macigni di uguale grandezza e forma, non ci sarebbe comunque alcuna ripetizione. Vedrei eternamente in ogni momento un macigno, ma la questione se fosse il medesimo che avevo visto prima non si porrebbe mai»⁴⁰.

Solo la coscienza può porsi quest'ultima, decisiva questione: solo la coscienza può, cioè, intervenire nel momento in cui sorge lo scontro e confrontare il macigno che è, nel momento in cui è e continua ad essere, con il macigno che *era*, assumendo qui il *prius* un connotato temporale, sollevandosi, con l'incedere del movimento, il velo dell'immanenza. "Perché una ripetizione è concepibile solo di ciò che è già stato", cosa inconcepibile nella realtà, che in quanto tale è immediatezza, così come inconcepibile nella mera idealità, nella quale, pure, l'idea è, *ergo* sarebbe e rimarrebbe la stessa, senza con ciò poter essere ripetuta. Perché ripetizione vi sia, deve scattare la molla dell'*inter-esse*, del rapporto che mette in rapporto tra loro realtà e idealità, della coscienza come rapporto la cui forma è, appunto, la contraddizione. Non è un caso che Kierkegaard riprenda il ragionamento scrivendo:

«Quando l'idealità e la realtà si toccano, allora sorge la ripetizione. Allorché dunque, ad esempio, vedo nel momento qualcosa, interviene l'idealità e pretende di spiegare che si tratta di una ripetizione. Qui c'è la contraddizione, poiché ciò che è è al contempo in un altro modo. Vedo che l'esterno è, ma nello stesso istante lo rapporto a qualcosa che pure è, qualcosa che è il

⁴⁰ *Ivi*, p. 121. Per ulteriori spunti, G. Pattison, *Johannes Climacus and Aurelius Augustinus on Recollecting the Truth*, in: *Ivi*, pp. 245-260.

medesimo e che al contempo vuole spiegare che l'altro è il medesimo. Qui c'è un raddoppiamento, qui è in gioco una ripetizione»⁴¹.

“Raddoppiamento” qui è «*Fordobling*», un doppio-per, in direzione di, raddoppio. Il “toccarsi” tra idealità e realtà è definito da Kierkegaard con l'espressione «*berøre hinanden*», uno sfiorarsi, contagiarsi, ma anche colpirsi a vicenda, reciprocamente, l'uno verso l'altro. Tutto converge verso la *Gjentagelse*, piattaforma, luogo *princeps* per lo scontro, via regia per tastare le facoltà relazionali della coscienza.

«Qui c'è un raddoppiamento, qui è in gioco una ripetizione. L'idealità e la realtà si scontrano; in quale medio? Nel tempo? È certamente impossibile. Nell'eternità? È certamente impossibile. Dove, allora?»⁴². Qui Kierkegaard incalza, riprendendo punto per punto l'argomentazione prima sostenuta da Johannes, squalificante sia il tempo che l'eternità come altra faccia di immediatezza e mediatezza, di realtà e idealità intese quali determinazioni sempre dicotomiche della riflessione, in quanto tali prive di *inter-esse*, ognuna murata nella sua sfera regno dell'indifferenza e dell'assenza del dubbio che qui non può trovare

⁴¹ *Ivi*, pp. 121-122. Sul punto, cfr. R. Widenman, *Some Aspects of Time in Aristotle and Kierkegaard*, in: «Kierkegaardiana», 8/1971, pp. 7-22; Id., *Plato and Kierkegaard's 'Moment'*, in: G.L. Stengren (a cura di), *Faith, Knowledge, and Action*. Essays presented to Niels Thulstrup on his sixtieth birthday, Copenhagen 1984, pp. 251-256, nonché V. Vitiello, *Exaífnes. Søren Kierkegaard e l'esperienza cristiana del tempo* in: Id., *Ripensare il cristianesimo. De Europa*, Torino 2008, pp. 119-133 [presente anche in: E. Rocca (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, Brescia 2008, pp. 61-72, col titolo *La mediazione immediata e l'exaífnes*].

⁴² *Ivi*, p. 122. Per uno stimolante parallelo con le *Briciole filosofiche* ed i punti di contatto con i concetti del biennio 1843/44 tutti, in particolare resi dalle contrapposizioni tra religiosità A e religiosità B, occasione vs momento, ricordo vs ripresa, cfr. S. Bruun, *The Concept of 'The Edifying' in Søren Kierkegaard's Authorship*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1997*, Berlin-New York 1997, pp. 228-252.

asilo perché, in quanto “terzo”, non si aziona che in presenza di quelle determinazioni tricotomiche proprie della coscienza. Così Kierkegaard risponde al suo «*hvor*», “dove”, ma in un certo altro senso anche “quando”, in danese più propriamente «*hvornår*». Dove, allora, si scontrano idealità e realtà?

«Nella coscienza, che è la contraddizione. La questione non è disinteressata, come chiedersi se l'esistenza non sia una copia dell'idea, e se pertanto, in un certo senso svaporato, l'esistenza sensibile non sia una ripetizione»⁴³. La questione non è né può essere disinteressata, in quanto ha il suo perno precisamente nell'*inter-esse*; analogamente non è né può essere mera riflessione che si chiede se l'esistenza possa o meno esser ridotta a copia dell'idea così come se l'esistenza sensibile fosse una mera ripetizione di quanto già esistito, già vissuto, a mo' della reminiscenza platonica. Conferma e smentisce Kierkegaard:

«La questione qui verte più precisamente su una ripetizione nella coscienza, quindi sul ricordo. Il ricordo ha la stessa contraddizione. Il ricordo non è l'idealità, è l'idealità che è stata; non è la realtà, è la realtà che è stata; il che è nuovamente una doppia contraddizione; poiché l'idealità secondo il suo concetto non può essere stata; la realtà secondo il suo concetto nemmeno»⁴⁴. È con queste enunciazioni in forma di appunto che Kierkegaard abbandona il testo. Quel che è certo è che della *Gjentagelse* ha già intuito tutta la portata filosofica, ed anzi proprio in opposizione al movimento del ricordo, e sa che è questa

⁴³ S. Kierkegaard, *Johannes Climacus...*, p. 122.

⁴⁴ *Ibidem*.

la direzione da seguire, è in questa direzione che deve continuare a fare quel che il Johannes Climacus protagonista del racconto tanto amava fare, al di là delle delusioni cui è andato incontro nel suo tentativo di dubbio radicale: continuare a pensare.

Un rapido appunto preparatorio al *De omnibus*, infatti, recita: «*Gjentagelse / her lod Tivlen sig hæve. – Man antog, at der er ingen Gjentagelse. Men det kan man ikke uden at statuere en Gjentagelse*». In italiano si potrebbe rendere come: “Ripetizione / qui il dubbio può essere eliminato. – Supponiamo che non ci sia alcuna ripetizione. Ma non lo si può fare senza affermare una ripetizione”.

Il cavillo è antico; il *proprium* di Kierkegaard sta nel riferirlo alla *Gjentagelse*. Si può negare una presenza ma non senza, nel contempo, affermarla. Che la *Gjentagelse* nella sua accezione di “ripetizione” e “ripresa” sia un problema di tempo, oltre che di movimento, è quanto resta impigliato tra le righe del *De omnibus*: Johannes a furia di pensare filosoficamente, di dubitare facendo ciò che i filosofi fingono di fare, perde la sua giovinezza, quella che nessuno avrebbe dovuto disprezzare.

La metafisica, infatti, stando al racconto del '43, intesa schellinghianamente come filosofia negativa del “che cosa”, ergo come logica, dispiega le dicotomie, ne vede l'incrocio, ne prevede il contatto, ma si arresta alla soglia della loro risoluzione. La ripetizione, in tal senso, rappresenta il momento embrionale della coscienza, che – ricapitolando – si configura come lo scontro tra la realtà come certezza sensibile, ove tutto è reale, e il linguaggio, ove tutto è possibile; la *Gjentagelse* ne è il momento embrionale

perché è con essa che avviene lo scontro tra i poli antitetici elaborati in vitro dalla riflessione, su tutti, quelli di identità e differenza, di unità e molteplicità, di eternità e tempo, di invarianza e mutamento. Kierkegaard – il quaderno *Philosophica* lo testimonia – ha appena letto il *Sofista* ed il *Parmenide* di Platone, la *Fisica* di Aristotele, nonché “postillato” tutto il primo volume della *Storia della Filosofia* del Tennemann, da cui prende le mosse per numerose schede sul confronto per lui sempre più decisivo tra Zenone ed Eraclito, concentrandosi in particolare sul movimento come fuoco immaginario della metafisica, come vero e proprio punto critico di convergenza di tutte le dicotomie successive. Proprio un passo dal quaderno del periodo, un passo da uno degli ultimi fogli, recita: «Il passaggio da possibilità a realtà è un mutamento – così Tennemann traduce κινεσις. Se è giusta, questa tesi è di un'importanza estrema»⁴⁵.

In un passo dei *Papirer* di poco seguente scriverà: «Nella sfera della libertà c'è la possibilità, e la realtà si mostra come una trascendenza. Se già Aristotele ha detto che il passaggio dalla possibilità alla realtà è una κινεσις, allora non sta parlando di possibilità e realtà logiche, ma della libertà, e per questo pone il movimento come si conviene». Nella celeberrima tesi citata di Aristotele, Kierkegaard, pur mancando dei termini “potenza” e “atto”, vede trascritto in forma piena lo scontro della coscienza che aveva appena analizzato. E così gli si presenta l'opportunità di variare i termini: l'interesse sarà ora movimento, la coscienza

⁴⁵ Pap. IV C 47, 1843. Per un'inquadratura generale del problema, cfr. N.N. Eriksen, *Kierkegaard's Concept of Motion: Ontology or Philosophy of Existence*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1998*, Berlin-New York 1998, pp. 292-301.

libertà. Nello stesso luogo scrive ancora: «Il movimento non è dialettico soltanto riguardo allo spazio, ma pure riguardo al tempo. La dialettica è la stessa in entrambi i riguardi, perché il punto e l'istante si corrispondono». Il finale del *De omnibus* conferma che nel febbraio '43, mese verosimile di congedo dal manoscritto per un'idea sopraggiunta nottetempo ma da sperimentare prima di mettere su carta, questa dialettica del movimento riguardo al tempo è già delineata, ed anzi è la ripetizione stessa.

“NULLA DIES SINE LINEA”

In una lettera all'amico Krieger di fine maggio '43, Kierkegaard scrive: «Solone disse: “Nessuno è felice prima di esser morto”. In una circostanza appropriata, Creso ne prese spunto per fare la seguente affermazione: “Solone! Solone! Solone!” – La stessa dialettica insita qui nella felicità (che è certa solo quando è passata) è insita pure nel prendere congedo: prima d'esser via, non si può esser sicuri di venir via davvero, e prima di venir via davvero, non c'è alcun motivo di congedarsi, e quando si è via davvero, non si può prendere congedo»⁴⁶. È la dialettica tempo/movimento quella che ormai ha conquistato Kierkegaard, che, proprio a cavallo tra primavera e estate, si appresta a dar vita a un nuovo pseudonimo, conservando un *continuum* col *Johannes Climacus*: anche il nuovo autore, infatti, illustrerà la fase aurorale della coscienza, facendo, anzi, quasi da cavia per un esperimento del cui fallimento sarà la “dimostrazione vivente”. Dimostrerà,

⁴⁶ *Breve og Akstykker...*, cit., vol. 1, n. 81, pp. 119-120.

contro gli Eleati, che il movimento è possibile; contro il sistema hegeliano, che il passaggio non è immanente; contro se stesso, che una ripetizione non è ripetibile in tutto e per tutto; contro Kierkegaard, che non lo è neanche una ripresa.

Lunedì 8 maggio 1843, Kierkegaard parte da Copenaghen diretto a Berlino, ove arriverà l'indomani pomeriggio per restarvi fino alla fine del mese. Una settimana dopo, lunedì 15, scriverà all'amico Emil Boesen: «Appena avrò sentito bene in me la legge del movimento, tornerò a casa, perché allora lavorerò di nuovo, e quindi le mie quattro mura mi saranno care, e necessaria la mia biblioteca»⁴⁷. È assai plausibile in questa settimana, a parte un malessere occorsogli, egli sia stato in tutto e per tutto «in cerca dell'idea», che sarà poi quella che già c'è, il viaggio stesso, il viaggio in cerca dell'idea, dell'ispirazione sul posto, dell'esser qui in un altrove.

Quel che caratterizza questa prima, determinante settimana, è una predominanza assoluta del ricordo: ogni elemento esterno, finanche il più insignificante, gli si tramuta subito in un segno del passato. Il 10 sera annota sul suo diario: «È come se tutto concorresse a farmi ricordare; il mio farmacista, che era uno scapolo convinto, si è sposato. Al riguardo ha spiegato parecchie cose: “Si vive una volta sola”, “Bisogna avere una persona con cui potersi intendere”. Quanto c'è in queste frasi, specie se vengono dette senza tante pretese! Allora mi toccano. All'Hotel Saxen ho una stanza che dà sul fiume, dove approdano i battelli. Signore Iddio, come torna il passato! Sul retro ho la chiesa, e il rintocco

⁴⁷ *Ivi*, n. 80, pp. 118-119.

della sua campana mi penetra fino al midollo»⁴⁸. Il “suo” farmacista altri non è che l'erborista il cui appartamento aveva preso in fitto l'anno prima, durante il suo precedente soggiorno a Berlino protrattosi dal 26 ottobre 1841 al 5 marzo del '42, durante il quale ebbe modo di seguire le lezioni di Schelling⁴⁹. Stavolta può usufruire dello stesso appartamento, ma soltanto a metà, avendo, il novello sposo, bisogno di maggiore spazio. Anche a Copenaghen l'abitazione natale di Kierkegaard, oggi sede della “Danske Bank”, distava appena pochi passi dalla cattedrale della città, la sua cara *Vor Frue Kirke*, conosciuta come “Chiesa di Nostra Signora”, ma più letteralmente, non venerando neppure, i protestanti, la Madonna, “Nostra Signora Chiesa”. Qui Kierkegaard si recava abitualmente; la magnifica statua del Cristo di Thorvaldsen ivi esposta gli ispirerà un'appassionante lettura in *Esercizio di cristianesimo*. Domenica 16 aprile, giorno di Pasqua, Kierkegaard prende parte alla funzione serale, e così “rapporta” nel suo diario:

«Il primo giorno di Pasqua, alla funzione del pomeriggio [...], alla predica di Mynster, «lei» mi fece un cenno con la testa, non so se per pregarmi o per perdonarmi, ma in ogni caso con molto slancio. Io ero seduto in disparte, ma lei mi scoprì: volesse il cielo che non l'avesse fatto! Ecco un anno e mezzo di sofferenze sprecate, tutti i miei sforzi enormi: lei non crede, malgrado tutto, che io sia un impostore, mi conserva ancora fiducia! Attraverso quali prove non le toccherà passare. Il prossimo stadio riserverà la

⁴⁸ Pap. IV A 101; Fabro traduce in maniera leggermente diversa in *Diario*, vol. 3, n. 890, p. 81.

⁴⁹ Sul rapporto di “filiazione interrotta” col filosofo di Leonberg, oltre al recente lavoro già citato della Basso, cfr. l'eccellente T. Aagaard Olesen, *Kierkegaards Schelling. Eine historische Einführung*, in: J. Hennigfeld e J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard Studies. Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Berlin-New York 2003, pp. 1-102.

figura di un ipocrita. Più andiamo avanti, e più la situazione sarà tremenda. Un uomo di un'interiorità, di una religiosità come la mia, che abbia potuto comportarsi in quel modo! E tuttavia ora non posso più continuare a vivere solamente per lei, ad espormi al disprezzo degli uomini, a perdere il mio onore: non l'ho ora mai fatto? Spingere la follia fino a diventare un furfante, solo perché essa lo creda...: ma a che scopo? Essa penserebbe ancora che prima non lo ero»⁵⁰.

La pagina kierkegaardiana, alla quale segue un foglio strappato e un'ulteriore pagina su di «lei», restituisce meglio di qualsiasi sunto lo stato d'animo di Kierkegaard. Il suo *Diario del seduttore*, che tanto lo aveva fatto apparire agli occhi della gente come “un furfante”, “una carogna”, e che egli aveva scritto col più paradossale degli intenti - quello di fingersi colpevole agli occhi di Regina purché lei continuasse la sua vita conscia della sua innocenza -, non era servito a nulla! «Un anno e mezzo di sofferenze sprecate» racchiude per l'appunto questo: una prima rottura era infatti avvenuta l'11 agosto del '41, quando Kierkegaard le mandò indietro l'anello di fidanzamento. A seguito delle insistenze di «lei», ci fu un riavvicinamento, prima della rottura definitiva lunedì 11 ottobre, a quindici giorni dal primo viaggio per Berlino, vicinanza temporale certo apparsa ai pettegoni come “una fuga”. Dall'agosto-ottobre del '41 all'aprile del '43 passa circa un anno e mezzo: l'“educazione al distacco” è in cima ai pensieri del contorto, ma unico Kierkegaard, e adesso gli tocca riconoscere non sia stata abbastanza, ed anzi sia il caso di rincarare la dose, magari

⁵⁰ Pap. IV A 97, *Diario*, vol. 3, n. 888, pp. 79-80. “A che scopo?” qui è «o hvad hjalp det».

impersonando la “figura di un ipocrita”. Il cenno di Regina, nella cornice della *Vor Frue Kirke*, più volte luogo privilegiato di incontri ed incroci, vanifica la sua strategia, acuisce il dilemma che lo attanaglia da un anno e mezzo: lo inchioda, ancora una volta e ancora innumerevoli volte, a quel “passato che non vuole passare”.

Il 17 maggio sera, fresco della nuova idea partorita, da presentare sotto uno pseudonimo ancora tutto da ingaggiare, egli scrive a lungo, più e più pagine, strappandone poi qualcuna, sempre e ancora pensando a «lei»: «Se avessi avuto fede, sarei rimasto con Regina: ora l’ho compreso. Siano rese lodi e grazie a Dio. In questi giorni stavo quasi per perdere il senno. Umanamente parlando io ho avuto ragione a suo riguardo. Forse non avrei dovuto mai fidanzarmi: ma, a partire da quel momento, io ho agito con lei in perfetta onestà. Dal punto di vista estetico e cavalleresco, io l’ho amata molto più di quanto lei abbia amato me; altrimenti non si sarebbe messa a fare la spavalda con me, né mi avrebbe angosciato coi suoi strilli. Così ho cominciato ora a scrivere un racconto dal titolo “Colpevole? Non colpevole?”: naturalmente conterrà delle cose capaci di far strabiliare il mondo, perché in un anno e mezzo io ho vissuto in me tanta poesia quanta non ne contengono tutti i romanzi uniti messi insieme. Ma io non posso né voglio che la nostra storia svapori in poesia; essa ha una ben altra realtà»⁵¹.

Negli stessi giorni berlinesi, dunque, Kierkegaard comincia anche “Colpevole? Non colpevole?” (*Skyldig? Ikke skyldig?*), che

⁵¹ Pap. IV A 107, 17 maggio 1843; *Diario*, vol. 3, pp. 82-84. Qui una riga bellissima: «*Herre Gud, der var jo mit eneste Ønske, og dog maatte jeg nægte mig det! Og deri havde jeg menneskelig talt fuldkommen ret*» (Signore Iddio, era il mio unico desiderio, eppure dovei negarmelo! E in ciò, umanamente parlando, ebbi ragione piena).

confluirà, poi, negli *Stadi sul cammino della vita*, ed anzi sarà causa scatenante di un attacco pubblico – nemmeno poi campato tanto in aria, se si pensa che, benché con l'accortezza pseudonimica, esso traspone fedelmente la sua storia con Regina, compreso il biglietto d'accompagnamento dell'anello – a Kierkegaard, reo d'aver speculato sul suo fidanzamento, facendolo scadere a un romanzo nel romanzo.

Già nel marzo '43 Kierkegaard aveva scritto: «Alcuni credono che *Enten-eller* sia una raccolta di carte sparse che tenevo nel cassetto. *Bravo!* – È proprio il contrario. L'unica cosa di cui manca quest'opera è un racconto che cominciai ma lasciai lì, come Aladino lasciò incompiuta una finestra. Doveva chiamarsi “Amore infelice” (*Ulykkelig Kjerlighed*). Doveva fare da pendant al ‘Seduttore’. Il suo eroe faceva gli stessi identici movimenti del seduttore, ma il movente era malinconia. Non diveniva infelice perché non poteva avere l'amata – eroi simili sono al di sotto della mia dignità. Aveva forze pari a quelle del seduttore, era sicurissimo di conquistarla. La vinse. Finché durò la lotta, non s'accorse di nulla; ma quando lei s'arrese, venne amato con tutto il fervore di una fanciulla – allora divenne infelice, allora si destò l'umor nero, allora si ritirò. Poteva lottare col mondo intero, non con se stesso. Il suo amore lo rendeva incredibilmente felice nel momento; appena pensava al tempo, disperava»⁵².

⁵² Pap. IV A 215, marzo 1843. Sul punto, cfr. D. Glöckner, »Die glückliche Liebe« - Søren Kierkegaards spezifisches Verständnis der Wiederholung als Zugang zu seinem Versöhnungsdenken, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Berlin-New York 1996, pp. 240-254, poi ripreso nella rigorosa monografia *Kierkegaards Begriff der Wiederholung. Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis*, Berlin-New York 1998.

«*Tungsind*», “malinconia”, è per l'appunto lo stato d'animo del giovane co-protagonista - del quale in queste righe pare tratteggiato il più fedele identikit sentimental-caratteriale - de “La ripresa” (*Gjentagelsen*), opera pseudonima in due parti, 157 pagine in tutto, data in uscita lunedì 16 ottobre 1843, insieme all'altra pseudonima “Timore e Tremore” (*Frygt og Bæven*)⁵³ e a *Tre discorsi edificanti*, a firma Søren Kierkegaard.

Tra il 15 e il 16 maggio, Kierkegaard comincia a scrivere, a Berlino, la prima parte di *Gjentagelsen*, in un certo senso la risposta più a caldo di lui – benché sotto mentite spoglie, nella “figura di un ipocrita” – al cenno di «lei», per concluderla martedì 23. Il 24 è già alle prese con *Frygt og Bæven*⁵⁴, concluso il quale, in

⁵³ Qui Kierkegaard commenta il ventiduesimo capitolo della Genesi, nel quale vede racchiuso il senso della sua storia, di passione e sofferenza, con Regina. Con la “parabola” di Agnese e il Tritone, anzitutto, Kierkegaard sviluppa la dialettica del pentimento prospettando due strade: o il seduttore rinuncia ad Agnese compiendo il movimento del chiostro trovando pace nel controparadosso per cui il divino salverà Agnese oppure sposterà Agnese, grazie a lei salverà se stesso, compiendo il movimento dell'assurdo. L'abbozzo di questo episodio risale proprio a fine maggio '43 (cfr. Pap. IV A 113). Di più ci piace pensare, invece, ai tanti progetti di recupero e sviluppo di *Frygt og Bæven*, frequenti soprattutto a partire dagli anni '50. Una nuova versione, in particolare, prevede il finale Abramo, in preda alla follia, abbia ucciso Isacco. Dio assume sembianze umane e chiede ad Abramo: “Perché l'hai fatto? Non hai sentito che ti gridavo ‘Fermati!’”, al che Abramo risponde: “No, Signore, non ho sentito nulla; però il mio dolore fu mitigato perché Isacco comprese, e non ho fatto sentire la tua voce”. Allora Dio risuscita Isacco. Ma, chiuso in un muto dolore, Abramo rimugina tra sé e sé: “Però non era questo quell'Isacco!”. E Dio: “Se tu avessi sentito la mia voce e ti fossi fermato: allora avresti avuto Isacco per questa vita, ma l'affare dell'eternità non ti sarebbe stato chiaro (solo nell'eterno sareste stati fatti l'uno per l'altro). Questo è il rapporto – continua Kierkegaard quasi a segnalarci il percorso da intraprendere, quanto meno la via, la direzione, la strada da battere – tra giudaismo e cristianesimo. Secondo il cristianesimo Isacco è immolato veramente, ma per l'eternità. Secondo il giudaismo non si tratta che di una prova, e tutto l'affare rimane essenzialmente entro questa vita (cfr. Pap. X 5 A 132; *Diario*, vol. 10, n. 3785, pp. 44-45). Per una nostra lettura del “rapporto”, cfr. *Infra*, in part. cap. III.

⁵⁴ Moltissimi i paralleli tra le due opere, tra i quali menzioniamo tre scritti da leggere come un *unicum*, non solo perché si tratta dello stesso autore: E.F. Mooney, *Getting Isaac Back: Ordeals and Reconciliations in Fear and Trembling*, in: G.B. Connell – C.S. Evans (a cura di), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community. Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, New Jersey-London 1992, pp. 71-95; Id., *Kierkegaard's Job Discourse: Getting the World Back*, in: «International Journal for the Philosophy of Religion», 34/1993, pp. 151-169; Id., *Repetition: Getting the World Back*, in: A. Hannay – G.D. Marino (a cura di), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge and New York 1998, pp. 282-307. Mooney sostiene a più riprese l'innegabile connessione tematica tra *La ripresa*, *Timore e*

giugno, riprenderà la seconda parte di *Gjentagelsen*, laddove la prima risulterà, in qualche modo, poco credibile, in quanto imprevedibilmente “superata dai fatti”. È a Copenaghen, al ritorno in patria, che sopraggiunge una sorta di “fuori programma”.

Il piano originario dell’opera prevedeva, difatti, Constantin Constantius, autore e narratore del testo, facesse tentare la ripetizione al giovane co-protagonista, il quale, però, stravolto dal senso di colpa, si suicidava. Non era prevista, insomma, una seconda parte.

In un passo non datato ma risalente ai primi di luglio 1843, intitolato «*Replik*», “Battuta”, Kierkegaard scrive: «Un’individualità umoristica incontra una ragazza, la quale una volta gli ha assicurato che sarebbe morta se lui l’avesse lasciata – ora la trova fidanzata. Le fa un inchino e dice: Posso ringraziarvi della beneficenza che mi avete dimostrato? Forse mi permetterete di dimostrarvi la mia riconoscenza»⁵⁵.

tremore ed il primo dei *Quattro discorsi edificanti 1843*, dedicato a Giobbe (cfr. *Infra*, cap. III). Il gerundio del «getting back» si impone come cifra interpretativa dello studioso americano: sia Giobbe che Abramo prendono indietro, riprendono quanto accettavano ormai come irrimediabilmente perduto, e questo accade solo ad accettazione avvenuta, a fallimento di qualsiasi congettura umana, a scacco di ogni ragione razionale. Nella nota n. 53, *ivi* a p. 307, egli sintetizza nei seguenti termini la sua personale lettura di *Difference et Répétition* di G. Deleuze: «For Nietzsche the problem is the repetition of the past, for Kierkegaard it concerns the possibility that a world now lost will be restored». Sul problema del mondo – in danese *verden* – in connessione con quello della *Gjentagelse*, in particolare riferimento alla cornice vetero-testamentaria del libro di Giobbe, cfr. P. Müller, *Welt als Wiederholung. Søren Kierkegaards Novelle als Beitrag zur Job-Interpretation*, in: R. Albertz (a cura di), *Werden und Wirken des Alte Testament*, Göttingen 1980, pp. 355-372.

⁵⁵ Pap. IV A 152, p. 57; *Diario*, vol. 3, n. 924, pp. 91-92, ove il passo prosegue: «(tira fuori dal borsellino una moneta da due marchi e pochi soldi e gliela offre. Lei, muta per lo sdegno, senza tuttavia muoversi, cerca di sopraffarlo con lo sguardo; ma lui torna all’attacco): “Nulla da ringraziare! È un’inezia per il vostro corredo da sposa; ed il giorno delle nozze, quando avrete portato a termine la vostra buona azione, io m’impegno per tutto ciò che ho di sacro, per l’amore di Dio e della vostra salute eterna..., a mandarvene altrettanto!». Molto acutamente Garff richiama la tesi di Eline Boisen, secondo cui titolo più appropriato per *Gjentagelsen* sarebbe stato *Gjengjældelsen*, ovvero “La vendetta” (cfr. J. Garff, *Sak*, cit., par. 1:50, in 1843).

Non è difficile assegnare le identità alle individualità delineate nell'amara replica kierkegaardiana: lui sarebbe quella "umoristica", sempre memore della richiesta di Regina poi amorevolmente assecondata in un armadietto di palissandro⁵⁶; la "ragazza" è «lei», la stessa del cenno in chiesa, per il Kierkegaard in trasferta un indubitabile sintomo del fatto lei non riesca a dimenticarlo, non riesca a farsene una ragione. In giugno Regina si (ri-)fidanza pubblicamente; in luglio viene a saperlo Kierkegaard. Il gioco delle parti assiste, così, a un ribaltamento della scena: Kierkegaard da carogna-carnefice passa a vittima; Regina da sedotta e abbandonata diventa qui l'irriconoscente, immemore della sua stessa preghiera.

⁵⁶ Cfr. Pap. X 5 A 149,25; *Diario*, vol. 10, n. 3795, «Il mio rapporto con lei», datato 24 agosto 1849, "in forma un po' poetica", pp. 56-67, forse il bilancio più completo della sua storia d'amore. *Ivi*, p. 65, il punto 25 così suona: «Quando abitavo a Nørregade, al primo piano, mi sono fatto costruire un armadio di palissandro. È stato fatto dietro le mie indicazioni le quali a loro volta s'ispirarono a una parola dettami da lei, la tanto cara nelle sue pene. Disse che mi avrebbe ringraziato per tutta la vita se le fosse stato concesso di restare con me, anche se avesse dovuto starsene chiusa in un piccolo armadio. Per questo il mobile è fatto senza divisioni. In esso si conservano con cura tutte le cose che ricordano lei, e che potrebbero essere per me un ricordo di lei. Di tutte le opere furono sempre stampate due uniche copie in carta velina, una per lei e una per me. Fra le mie carte c'è anche una lettera, da aprirsi dopo la mia morte, che la riguarda. A lei e al mio povero padre sarà dedicato il complesso dei miei scritti: ai miei due maestri, la nobile saggezza di un vegliardo e l'amabile imprudenza di una donna. Veramente la causa della religione, e specialmente quella del cristianesimo, hanno senza dubbio bisogno di un uomo celibe. Ma la storia infinita, quella della mia educazione, com'è stranamente dialettica! Tuttavia se a lei non viene in mente di chiederlo, probabilmente dovrò rinunciarvi! Strano del resto che abbia così poco compreso da non vedere che per me tutto si riduce a una questione di responsabilità. Perciò avevo anche tanto desiderato che fosse stata lei a sciogliere il fidanzamento. Ora probabilmente lei vive felice nel suo matrimonio con Schlegel. Lui è stato fortunato; ciò sarà un incoraggiamento per lei, come un consenso della Provvidenza alla loro unione. A me, in un certo senso, il mondo è avverso. Forse essa troverà giusta la spiegazione che su di me gravi una qualche punizione. Però proprio l'opposizione del mondo, cosa assai pericolosa, potrebbe conferirmi un nuovo valore ai suoi occhi». L'armadio di palissandro è ora in esposizione presso *Københavns Bymuseet* (Il museo della città di Copenaghen), che ospita al primo piano dell'edificio la cosiddetta «*Kierkegaards Samling*» (Collezione di Kierkegaard), raccolta di oggetti a lui appartenuti, tra cui, appunto, il significativo armadio. Un lavoro corredato delle più belle immagini è quello di D. Cain, *En Fremkaldelse af Kierkegaard* (Un'evocazione di Kierkegaard), Copenaghen 1997. Il riferimento all'armadietto è a p. 71, nel capitolo intitolato, senza bisogno di traduzione alcuna: «*Min Regine!*».

Prima della stupenda letteralità della «*Ja-Ord*», del “sì” di Regina a Kierkegaard, addì 10 settembre 1840, la piccola Olsen aveva, difatti, “un’intesa” col suo affascinante «*Huslærer*», il suo precettore, di 4 anni più giovane dello stesso Kierkegaard, Johann Friedrich Schlegel. Lo lascerà per Kierkegaard, a lui ritornerà dopo Kierkegaard, sposandolo nel 1847, ma annunciando il fidanzamento nella calda estate del ‘43.

Gjentagelsen è fresco quindi di stampa già il giorno 7 ottobre, insieme a *Timore e Tremore*: il 13 lo saranno anche i *Tre discorsi edificanti*, sicché – proverbiale la mania kierkegaardiana per una mai casuale puntualità – tutte e tre le opere debutteranno contemporaneamente nell’universo dei lettori danesi all’alba del giorno 16.

Già il nome che farà da pseudonimo all’opera che Kierkegaard ha, sostanzialmente, già “in corpo”, dunque, dal finire del *De omnibus*, subisce un’incubazione tormentata: in un primo momento si prospetta “Victorinus de bona speranza”, poi “Victorinus Constantinus de bona speranza” quindi “Constantin Walter” per finire con quello poi effettivamente battezzato, che già in sé reca una ripetizione: “Constantin Constantius”.

Stessa sorte spetta all’esergo, per cui, in un primo momento, Kierkegaard pensava al versetto 5,15 dei *Proverbi*: «Bevi acqua dalla tua propria fonte!», per poi passare a quello che avrebbe mantenuto, sì, ma privo della seconda citazione: terrà, cioè, la sentenza dalle *Storie d’eroi* di Flavio Filostrato il Vecchio («Sugli alberi selvatici sono fragranti i fiori, sui coltivati i frutti»), ma casserà il versetto 5,22 dalla *Lettera ai Galati* («Ma i frutti dello

spirito sono amore»), che in apparenza sembra un prosiegua perfetto al primo motto⁵⁷.

La dialettica albero selvatico/albero non selvatico è già in sé eloquente nel suo parallelismo botanico: i fiori del primo è come se, pur destinati a poter diventare frutti, perdessero la fragranza in quel diventare, non altrettanto “naturale”; i frutti del secondo, fine vero e proprio, invece, della coltivazione *tout-court*, presentano tutto il succo del loro venire alla luce. È allora proprio alla luce della dialettica essere/divenire che va rapportato quel nodo già stretto abbastanza tra tempo e movimento.

Il sottotitolo di *Gjentagelse* suona: «*Et Forsøg i den experimenterende Psychologi*», letteralmente “Un tentativo di psicologia sperimentante”, ma ‘regge’ anche la meno pesante e più furba resa “Un esperimento psicologico”. L’autore è Constantin Constantius, ed il testo è diviso in due parti; proprio in testa alla seconda, il titolo è ripetuto: *Gjentagelsen*. Due, in effetti, sembrano i binari sui quali lo scritto si muove: uno è l’esperimento condotto da Constantin Constantius, col fallimento del quale si chiude la prima parte; l’altro è il tentativo con cui si misura il giovane allontanatosi, già da buona metà della prima parte,

⁵⁷ Cfr. D. Borso, *Repetita*, in: S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., pp. 183-184, ove cita anche le “fasi” del sottotitolo, spiegando, nella nota n. 52 a p. 183, come mai al letterale «Un tentativo di psicologia sperimentante» alla fine abbia scelto, per ragioni “italianistiche”, «un esperimento psicologico». Walter Lowrie sostiene, *Papirer* alla mano, che fu nel luglio ’43, appena saputo dell’*engagement* di Regine, che Kierkegaard come sottotitolo all’opera ipotizzò, anziché “Un esperimento psicologico”, «un tentativo inutile». A conferire a *Gjentagelsen* una statura “ironica” specchio di tutti i riflessi del concetto di ironia, anziché una più ordinaria interpretazione in direzione del proprio rapporto con la Olsen, è T. Pepper, *Male Midwifery: Maieutics in The Concept of Irony and Repetition*, in: N.J. Cappelørn – J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference “Kierkegaard and the Meaning of Meaning It”*, Copenhagen, May 5-9, 1996, Berlin-New York 1997, pp. 460-480. Dello stesso autore, cfr. anche il di poco precedente *Abraham: Who Could Possibly Understand Him?*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Berlin-New York 1996, pp. 211-239.

proprio dalle grinfie di Constantin, tentativo che riesce a metà, il che lo lascia qualificare, dunque, come qualcosa in più di una mera “ripetizione”, eppure più nel senso del “recupero” che di una “ripresa”. È comunque a mo’ di titolo di questo secondo tentativo, illuminato da un esempio inarrivabile di *Gjentagelse* quale quello di Giobbe, che il termine compare di nuovo in maiuscolo, a centro pagina. *La ripresa*.

C’è da scommettere Kierkegaard avesse ben presenti tutti i significati implicati nella sola, di per sé ignara, parola, e magari si sia persino divertito, ironicamente, nel mettere il suo lettore alla prova. Non è un caso le ultime pagine del testo (datate, verosimilmente: “Copenaghen, agosto 1843”), che assume via via l’aspetto di un romanzo epistolare, siano rivolte «*Til Velbyrdige N.N. / denne Bogs virkelige Læser*», ossia “al bennato signor X / lettore reale di questo libro”. Constantius, qui, prende la parola “in tono confidenziale”, assumendo un ruolo fino a quel momento inedito: il parlare direttamente al suo lettore reale, al quale soltanto la sua reale parola è destinata. «*Virkelighed*» contiene, al contrario di «*Sandhed*», pur facendo entrambe capo all’ambito della “verità”, un rimando all’“effettività”, alla realtà dei fatti di cui quella, invece, manca.

Egli apre con un’ipotesi realistica: comincia dicendo di non aspettarsi un gran numero di lettori, e pone l’accento sulla differenza tra l’universale (*det Almene*) ed il singolo (*det Enkelte*). Forte della lezione parallela contenuta in *Timore e tremore* secondo cui il singolo sta più in alto dell’universale, Constantius dice che, proprio per studiare l’universale, si dovrebbe tener

d'occhio un'eccezione legittima, ovvero un singolo in nome del quale quello stesso universale stia e cada. In generale – egli aggiunge – la difficoltà si nota appena, poiché si è come “drogati” da un chiacchiericcio sull'universale, sicché tutto tende a coprire l'eccezionalità del singolo. Ma “in generale” - anastrofe, questa, già di per sé assai polemica -, si pensa l'universale «*med en magelig Overfladiskhed*», “con una comoda superficialità”, laddove il singolo lo pensa, invece, «*med energisk Lidenskab*», “con passione intensa”.

Un poeta, secondo la tesi di Constantius, è per l'appunto un'eccezione singolare: il giovane ch'egli ha avuto modo d'incontrare e quasi di “psicanalizzare”, prima che scomparisse e si facesse vivo con una missiva a cadenza mensile, è una tale specie di poeta. Constantius dice di aver diretto tutti i suoi propri discorsi e movimenti, anche quelli impercettibili del suo spirito, impercettibili al punto di esser tacciati di indifferenza, «*i Forhold til ham*», “in relazione a lui”, quasi socraticamente, perché venisse alla luce il fondo oscuro, malinconico del suo animo. Quel che sostiene il giovane poeta – sta qui il cuore della sua tesi da “osservatore”, da «*tjenende Aand*», “spirito servente” – è un «*religieus Anklang*», un “afflato religioso”, un afflato che lo sostiene, sì, eppure non giunge mai ad affiorare in superficie di modo che si decida ad intraprendere la vita religiosa⁵⁸. Il suo è uno

⁵⁸ In Pap. VI A 43, Kierkegaard, al suo terzo viaggio a Berlino, intrapreso nel maggio 1845, annota l'opportunità di scrivere due nuovi libri, uno dei quali da intitolare «*En Digters Bekjendelser*», “Confessioni di un poeta” (l'altro “Segreti di un cuore”), e così prosegue: «Il suo martirio è di voler essere un carattere religioso, ma sempre si inganna e diventa un poeta: dunque un amante infelice di Dio (la sua passione è dialettica in questo senso, che egli si trova in una specie di inganno con Dio)». [Cfr. *Diario*, cit., vol. 3, n. 1083, pp. 148-149]. Sulla questione, cfr. V. Sechi, *The Poet*, in: «Kierkegaardiana», 10/1977, pp. 166-181; J.W. Elrod,

stato d'animo religioso, che però rimane tutto interiore: lo serba al pari di un segreto che non sa spiegare, mentre però è lo stesso segreto ad aiutarlo a spiegare poeticamente la realtà. Egli spiega l'universale come ripetizione, e tuttavia egli stesso la intende in un altro modo, in quanto diventa, per lui, «*den anden Potens af hans Bevisthed*», la seconda potenza della sua coscienza, una sorta di elevazione al quadrato di essa. Quello di cui egli manca è «*Facticitet*», “effettività”, sicché la realtà che spiega è una realtà meramente poetica, ridotta a «*Realitet*» pensabile, ma sulla quale egli non pensa affatto di agire. Un fatto di coscienza egli lo possiede, sì, nota sempre più psicologicamente Constantius, ma nei termini di «*en dialektisk Elasticitet*», un'elasticità dialettica, qualità poetica che caratterizza lo stesso Kierkegaard e che rende il malcapitato «*produktiv i Stemning*», “produttivo di atmosfere”. Proprio questa produttività diventa la sua facciata, mentre a sostenerlo è sempre quel «*noget uudsigeligt Religieust*», “qualcosa di ineffabilmente religioso”. Nelle lettere dalle quali il giovane si rivelerà un insospettabile commentatore di Giobbe,

Kierkegaard: Poet Penitent, in: «Kierkegaardiana», 13/1984, pp. 84-96; S. Walsh, *Kierkegaard: Poet of the Religious*, in: G. Pattison (a cura di), *Kierkegaard on Art and Communication*, New York 1992, pp. 1-22. Una modesta sintesi merita l'intervento di J. Garff, *Il poeta del martirio – Il martirio del poeta*, in: I. Adinolfi (a cura di), *Il religioso in Kierkegaard*, Brescia 2002, pp. 135-148, nel quale l'autore accenna a una «iperdialettica» come fonte dei dissidi combattuti tra medio della poesia e medio dell'esistenza, individuando nel compito kierkegaardiano di «scrittore religioso» tanto la vocazione più autentica da parte di Kierkegaard quanto la eco di una patita limitazione. Nella «volontà di martirio» del «testimone» inteso come «martire», invece, la fonte che lo disseta sta nella più seria, ma altrettanto problematica, «volontà di non potenza»: «Questa impotenza, questa incapacità di aderire all'ideale fu la croce alla quale Kierkegaard restò inchiodato». Una «*Ord*» in quanto «parola redentrice» che riscatti Kierkegaard dal suo martirio, sarebbe oltremodo complicata da rintracciare, affondando esso le sue radici in una sorta di «diffrazione riflettente» in cui la vocazione è *eo ipso* limitazione e la difettività un'indegnità. Sull'opera di Kaj Munk, da cui il celebre film omonimo di Carl Theodor Dreyer, «*Ordet*», “La parola”, entrambi ricchi di infiltrazioni kierkegaardiane, cfr. G. Modica, *Ordet di Dreyer: percorsi kierkegaardiani*, in: Id., *Una verità per me. Itinerari kierkegaardiani*, cit., pp. 225-255.

Constantius evince che più volte il suo assistito si è trovato ad essere vicino a un esito religioso vero e proprio: nell'attimo, però, in cui cessa la sospensione temporanea tra sfera estetica e religiosa, ecco che egli «*faaer han sig selv igjen*», recupera se stesso, se stesso come poeta, mentre il religioso «*gaaer til Grunde*», affonda.

Sembra questo il giudizio più specialistico di Constantius-Kierkegaard, non senza un che di autoreferenziale: «Avesse avuto una base religiosa più profonda, non sarebbe diventato poeta. Allora tutto avrebbe assunto significato religioso. La vicenda in cui è impigliato avrebbe preso sì importanza per lui, ma allora lo scandalo sarebbe venuto da più in alto, ed egli avrebbe posseduto anche una tutt'altra autorità, sebbene a prezzo di una sofferenza ancora più acuta. Allora avrebbe agito con una logica di ferro e una fermezza totalmente diversa, allora avrebbe guadagnato un fatto di coscienza cui potrebbe attenersi sempre e che non gli risulterebbe mai ambiguo, ma puramente serio perché posto da lui stesso in virtù di un rapporto divino. L'intera questione della finitezza sarebbe stata condotta immediatamente a un punto di indifferenza; la realtà effettiva non gli farebbe in senso profondo né caldo né freddo [...]. Così comprenderebbe con religioso timore e tremore, ma pure con fede e fiducia, cos'ha fatto dall'inizio e cosa è tenuto di conseguenza a fare d'ora in poi, anche a costo del grottesco. Viceversa è tipico del giovane, quale poeta appunto, di non poter venire mai bene in chiaro delle sue azioni, perché nell'esteriore e nel visibile vuole e non vuole vedere le conseguenze o per meglio dire vuole vederle nell'esteriore e nel visibile, e perciò

vuole e non vuole vederle. Un individuo religioso riposa invece in se medesimo, e sdegna tutte le bambinaggini della realtà»⁵⁹.

Constantius, come osservatore, dunque, di movimenti altrui, a maggior ragione interessato ad essi giacché per lui inattingibili, descrive la poesia in quanto substrato del giovane come il perno intorno al quale ruota la sua più pervicace attenzione, intesa quale presupposto necessario di coscienza al fine di spinger fuori il suo “sorvegliato speciale” che sarà poi in grado di avanzare spontaneamente, facendo di cotanto avanzare già un secondo momento. L’analisi di Constantius, sempre qui condotta con un “tu” cordiale rivolto al “caro lettore reale”, si chiude con un capoverso che riguarda il suo stile: perché, cioè, nel narrare i movimenti del giovane, dia la precedenza, ogni volta, all’elemento lirico da esprimere, ed anzi cerchi il timbro emotivo di volta in volta più appropriato.

«Forse di quando in quando ti lascerai distrarre da un’arguzia apparentemente oziosa o da un’indolente bravata, ma forse poi te ne darai ragione». Nulla, cioè, di quel che è contenuto nel testo è per caso; nessuna osservazione fuori luogo. Che il tempo e il movimento richiedano specificamente un tale stile danzante è fatto presente sin dalle prime, famose righe del testo, che queste ultime, con raffinata grazia ed eleganza, rigorosamente tra le righe, riprendono:

⁵⁹ S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., pp. 131-132. Concordiamo *toto corde* con Borso quando scrive che sembra qui di sentir parlare il giudice Wilhelm di *Enten-Eller*: già all’inizio commentando il pensiero sull’amore del ricordo come il più felice, in effetti, pare ci sia l’assessore ad annuire alle tesi di Constantius. A mettere in luce la bifrontalità del testo, soffermandosi sulla forma dell’opera fino a ravvisarla nella figura di Giano tanto cara allo stesso Kierkegaard, è, ad esempio, I. Winkel Holm, *Kierkegaard’s Repetitions: A Rhetorical Reading of Søren Kierkegaard’s Concept of Repetition*, trad. di S. Sampson, in: «Kierkegaardiana», 15/1991, pp. 15-28.

«Visto che gli Eleati negavano il movimento, intervenne Diogene nel ruolo di oppositore; intervenne davvero, in quanto come noto non disse una parola, ma camminò semplicemente avanti e indietro due tre volte, col che stimò di averli refutati a sufficienza»⁶⁰. Rispetto alla fonte cui Kierkegaard deve l'aneddoto, cioè al sesto libro delle *Vite dei filosofi*, si nota un'aggiunta: «Non disse una parola». L'aggiunta non è né “un'arguzia apparentemente oziosa” di Kierkegaard né “un'indolente bravata” del suo pseudonimo, bensì un tocco di Hegel⁶¹, il quale aggiunge al racconto di Diogene Laerzio l'inciso: «senza parlare». Hegel, da un lato, rimproverava al cinico di esser rimasto ancorato alla certezza sensibile, dall'altro lo lodava per il suo confutare attraverso l'azione. Eppure, un'azione non coincide con la certezza sensibile se non all'esterno. Diogene, se avesse voluto, però, confutare la certezza sensibile, avrebbe detto un qualcosa del tipo: «Vedi che mi muovo!», e invece si mosse. Non sfuggì, a Kierkegaard, la piccola, grande contraddizione di Hegel, poiché il gesto di Diogene era *a parte subjecti*, mentre Hegel lo interpretava dal punto di vista dell'oppositore, *a parte objecti*. Sicché Kierkegaard si prende la sua meritata, soddisfatta rivincita nel rifinire il quadretto con un'altra aggiunta, altrettanto originale: «due tre volte», ricalcando sin da subito il gesto stesso della ripetizione.

⁶⁰ S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., p. 11; *Gjentagelsen*, in: *SKS 4*, a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup e F. Hauberg Mortensen, testo ristabilito da H. Blicher, J. Kondrup e K. Ravn, pp. 7-96.

⁶¹ Cfr. *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, in G.F.W. Hegel, *Sammtliche Werke*, vol. 17, p. 130, capitolo su Zenone. Kierkegaard ne possedeva un'edizione curata da Michelet, ASKB 557-559. Cfr. D. Borso, *Repetita*, cit., p. 176. Dello stesso, vulcanico traduttore, cfr. anche *Due note kierkegaardiane*, in: «Rivista di Storia della Filosofia», 1994, pp. 547-548, nonché *A Myth of Repetition*, in: «Kierkegaardiana», 18/1996, pp. 44-48.

Una ripetizione come esperimento è, invece, quello che Constantius dichiara, di seguito all'attacco dotto di cui sopra, di voler tentare, precisando, anche, di essersene a lungo occupato, e di volerne ora sondare la verificabilità. Se «*en Gjentakelsen er mulig og hvilken Betydning den har*», se, cioè, “una ripetizione è possibile e che significato abbia”, si chiede Constantius tra parentesi. Se «*en Ting vinder eller taber ved at gjentages*», se “una cosa guadagni o perda ad esser ripetuta”. È proprio a questo punto che butta giù l'idea di tornare a Berlino, al fine di «*overbevis om en Gjentagelse er mulig og hvad den har at betyde*», “verificare se una ripetizione è possibile e che significato essa abbia”, ripetendo, dunque, di già, un proposito palesato appena un attimo prima. Kierkegaard è a Berlino, nel mentre il suo pseudonimo programma di tornarvi; Kierkegaard vi è tornato, e non solo per testare se sia possibile una ripetizione, quanto anzitutto per propiziarsi, a debita distanza⁶², la convenienza di una ripresa che in cuor suo non sa se augurarsi o meno, che tanto desidera, altrettanto rifugge.

«Ditene quel che volete, questo problema verrà a giocare un ruolo assai importante nella filosofia moderna, dacché ripetizione è un termine risolutivo per ciò che fu ‘reminescenza’ presso i Greci. Come dunque costoro insegnarono che ogni conoscere è un ricordare, così la filosofia nuova insegnerà che la vita intera è una ripetizione. L'unico filosofo moderno ad averlo intuito è Leibniz. Ripetizione e ricordo sono lo stesso movimento, tranne che in

⁶² Cfr. M. Vozza, *A debita distanza. Kierkegaard, Kafka, Kleist e le loro fidanzate*, Reggio Emilia 2007.

senso opposto: l'oggetto del ricordo, infatti, viene ripetuto all'indietro, laddove la ripetizione propriamente detta ricorda il suo oggetto in avanti. Per questo la ripetizione, qualora sia possibile, rende felici, mentre il ricordo rende infelici»⁶³. Sta qui il passo – dentro e fuor di metafora – *in avanti* rispetto al *De omnibus*, arrestatosi al ripiegare il ricordo (*Erindring*) a mo' di ripetizione nella coscienza, come «*hverken-eller*», né idealità né realtà, senza far presenti le 'direzioni temporali' del movimento, qui invece determinate: ciò che è ricordato, è stato, «*gjentages baglænds*», “viene ripetuto all'indietro”, laddove l'autentica ripetizione «*erindres forlænds*», “viene ricordata in avanti”.

La differenza di rotta è decisiva, ed in ambo i casi è indicata da un avverbio di luogo: “all'indietro”, a mo' dei fiori degli alberi selvatici, “in avanti”, come i frutti di quelli coltivati. Una ripetizione all'indietro riporta precisamente nella stessa coscienza dalla cui autotrasparenza si metteva in guardia Climacus: un ricordare come conoscere che ha il suo fulcro – anticipando la tesi delle *Briciole* – nell’“occasione”, un riconoscere, cioè, quanto è già stato, sublimandolo nel momento del suo ri-accadere, nel suo riportare, alla memoria, quanto in essa conservato e che in essa, in ultima analisi, va a ri-finire per finire. Un ricordo in avanti, allora, è in avanti che va a collocare lo stesso ricordo: il tempo modale qui ancora non esternato è il futuro. Laddove, infatti, il ricordo è tutto circoscritto in un passato posto all'indietro, la ripetizione, e la

⁶³ S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., pp. 11-12; *SKS* 4, p. 9. Per una prima buona visione d'insieme, cfr. A. D'Angelo, *La dialettica della ripresa in Søren Kierkegaard*, in: «La Cultura», 20/1982, pp. 110-155.

Gjentagelse come ripresa in senso ancora più forte, è tutta proiettata al futuro, tutta protratta in avanti.

«*Erindringens Kjerlighed er den ene lykkelige*», è questa la tesi che Constantius si accinge a valutare: “L’unico amore felice è quello del ricordo”, assunto sostenuto nei Διαψαλματα (Interludi), primissima parte di *Enten-Eller* a cura di A. Constantius ribatte dicendo essere invece «*Gjentagelsens Kjerlighed*», “l’amore della ripetizione”, l’unico felice. Può sembrare una mera modifica dei termini, più che dei contenuti. Per Kierkegaard dietro Constantius si sta parlando, invece, di *prospettive* dell’amore: quello del ricordo è un sentimento votato irrimediabilmente al rimpianto, vivendo nella e della sola dimensione del passato; quello della ripetizione (per Constantius), della ripresa (per Kierkegaard), è nutrito costantemente dalla presentità, per l’autore pseudonimo incentrata sul presente, per Kierkegaard su una sorta di possibile-futuribile, di apertura costantemente aperta. Con pregnanti metafore, spiega Constantius:

«La speranza è un vestito nuovo fiammante, tutto liscio e inamidato, ma non lo si è mai provato, per cui non si sa come starà o come cascherà. Il ricordo è un vestito smesso che, per quanto bello, però non va perché non entra più. La ripetizione è un vestito indistruttibile che calza giusto e dolcemente, senza stringere né ballare addosso. La speranza è una donzella leggiadra che sguscia via tra le dita; il ricordo una donna anziana, bella, sì, ma mai soddisfacente alla bisogna; la ripetizione una compagna amata di cui non ci si stanca mai, siccome è solo il nuovo ad annoiare. Il vecchio non annoia mai, e la presenza sua rende felici, e felice

davvero sarà soltanto chi non inganna se stesso fantasticando che la ripetizione debba essere una novità, perché allora verrebbe a noia. C'è bisogno di giovinezza per sperare, di giovinezza per ricordare, ma c'è bisogno di coraggio per volere la ripetizione»⁶⁴.

Il punto suddetto è controverso: può appartenere a Kierkegaard fino a un certo punto. Sin dal 1840, infatti, egli medita in margine al concetto di «novità» fino a renderlo paradigma del cristianesimo, *discrimen*, proprio “in continuità col futuro”, del cristianesimo rispetto all'antichità. «*Alt er Nyt i Christo*», “Tutto è nuovo in Cristo” - mutuato dalla II lettera di Paolo ai Corinzi, 5,17 - diventa l'apporto proprio del cristianesimo ad un concetto altrimenti stolido di novità, vicino a quello che qui Constantius qualifica come alla lunga usurante e tedioso. Riferendosi, dunque, al versetto paolino, Kierkegaard scrive:

«Questo sarà il mio punto di vista per un'esposizione speculativa della conoscenza cristiana. (Nuovo non solamente come lo è qualcosa di diverso, ma anche come ciò che è stato rinnovato, ringiovanito, a confronto di ciò che è invecchiato e caduto in rovina). Questo punto di vista sarà a un tempo polemico e ironico. Mostrerà, inoltre, che il cristianesimo non è un restringimento intorno a un solo oggetto, a una singola psiche normale (non come una pezza nuova su di un abito vecchio, ma come una bevanda che ridona giovinezza)»⁶⁵.

Rifacendosi, in parentesi, al versetto di *Mt.* 9,16 circa il ricucire una pezza nuova su un abito vecchio, Kierkegaard

⁶⁴ *Ivi*, pp. 12-13; *SKS* 4, p. 10.

⁶⁵ Pap. III A 211, 1840; *Diario*, vol. 3, n. 808, p. 53.

caratterizza la vera e propria novità cristiana proprio nella venuta di Cristo, irriducibile a una singola psiche straordinaria, a toppa di un tessuto integro e immacolato che vada semplicemente a coprire una fessura rovinata; l'immagine adottata per rendere l'effetto di quell'aggiunta risolutiva – «in Cristo» – non riguarda più il settore tessile - del quale, rapportato anche a *Gjentagelsen*, Kierkegaard si rivela un finissimo conoscitore - quanto quello di un elisir donato da una bevanda che, stando alla stessa parentesi e rappresentando lo stesso Cristo, “ridona la giovinezza”, cioè restituisce anche ciò che contraddistingue la giovinezza, quello sperare e quel ricordare che Constantius quasi ammonisce per una troppo pavida voglia di ripetizione. Il passo del '40 così prosegue, arricchendosi di un'importanza peculiare chiamando in causa una proposizione-guida del Qohelet, nonché concetti ripresi dallo stesso Constantius poco avanti:

«Ecco il punto di vista comparativo col quale finora si è determinato il rapporto del cristianesimo al passato: “Niente di nuovo sotto il sole”. Si tratta di un atteggiamento negativo che uccide la vita per la monotonia astratta che porta in sé, mentre l'altro punto di vista è fecondo. L'idea stessa di mediazione, la parola d'ordine della filosofia più recente, è proprio l'opposto del cristianesimo: per quest'ultimo l'esistenza precedente non è per niente facile da digerire, e preme pesantemente su di lui e in lui; come per l'individuo singolo l'esistenza anteriore alla fede non può essere affatto mediata spensieratamente, ma va redenta con dolore profondo. In generale le due categorie sono ugualmente necessarie: cioè il cristianesimo è ciò che mai è venuto in mente ad

alcun uomo – e tuttavia dal momento che è dato all'uomo, oggi gli sembra naturale. Quando dico che tutto è nuovo in Cristo, mi riferisco specialmente a tutti i punti di vista antropologici; poiché la conoscenza propria di Dio non ha precedenti, e dunque è in un certo senso nuova in Cristo. Si vede qui a meraviglia la validità del concetto di rivelazione a confronto del punto di vista puramente umano. Bisogna distinguere bene le due proposizioni, l'una – “tutto è nuovo” – è una concezione estetica; l'altra – “tutto è nuovo in Cristo” – è una concezione dogmatica, è una speculazione sulla storia universale»⁶⁶.

“Rivelazione” in danese è «*Aabenbaring*», apparizione nel senso dell'apertura: è forse l'etimologia che meglio sintetizza il pensiero di Kierkegaard circa la venuta di Cristo sulla terra, almeno prima di figurare nel suo secondo senso, più polemico e meno ironico, quando Cristo tornerà sulla terra e chissà se troverà ancora la fede⁶⁷. Qual è, allora, il rapporto tra la Ripetizione ed il monotono, lagnoso «*Intet Nyt under Solen*»? Vi è un rapporto? Ne è investita anche la Ripresa? Ripresa e Ripetizione sono lo stesso, sotto il segno dell'identico? Si distinguono proprio per il “nuovo” insito nel concetto di “novità”? Nelle appassionanti righe seguenti di Constantius, arricchite dalle più calzanti immagini, compare, intanto, un parallelo con la categoria filosofica - “straniera” non solo nel senso della lingua - della “mediazione”, secondo il Kierkegaard del *Diario* tanto lontana dal cristianesimo da esserne

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Cfr. S. Kierkegaard, *Hvad Christus dømmer om officiel Christendom*, (Il giudizio di Cristo sul cristianesimo ufficiale), 16 giugno 1855.

“l’opposto”. La pagina è piuttosto lunga, ma merita di esser citata per intero, benché sia tra le più celebri:

«Ripetizione è la nuova categoria da scoprire. Se si sa qualcosa della filosofia moderna e non si è del tutto ignari della greca, sarà facile vedere che proprio questa categoria spiega il rapporto tra gli Eleati ed Eraclito, e che ‘ripetizione’ è propriamente ciò che per errore è stato chiamato ‘mediazione’. È incredibile quanto fumo ha prodotto la filosofia hegeliana grazie alla mediazione, e quante stupidaggini hanno goduto di onore e gloria sotto questa sigla. Bisognerebbe piuttosto cercare di esaminare a fondo la mediazione, e rendere così ai Greci un po’ di giustizia. Lo svolgimento greco della dottrina intorno all’essere e il nulla, lo svolgimento dell’‘istante’, del ‘non-essente’, dà scacco a Hegel. *Mediation* è una parola straniera, *Gjentagelse* è una sana parola danese, ed io mi congratulo con la lingua danese, che ha un termine filosofico. Oggigiorno non viene spiegato come sorga la mediazione, se risulti dal movimento dei due momenti, e in che senso, allora, sia già previamente contenuta in questi, o se sia una novità che sopraggiunge, e allora come. A tale riguardo l’indagine greca sul concetto di κινεσις, il quale corrisponde alla categoria moderna di ‘passaggio’, è da tenere in gran conto. La dialettica della ripetizione è semplice: ciò che infatti è ripetuto è stato, altrimenti non potrebbe venire ripetuto; ma proprio il fatto che ciò è stato determina la novità della ripetizione. Dicendo che ogni conoscere è ricordare, i Greci dicevano: «L’intera esistenza attuale è esistita». Dicendo che la vita è una ripetizione, si dice: «L’esistenza passata viene a esistere ora». Senza la categoria di

reminescenza o di ripetizione, la vita intera svanisce in un rumore vuoto e inconsistente. Reminescenza è la visione pagana della vita, ripetizione la moderna; ripetizione è l' i n t e r e s s e della metafisica, e insieme l'interesse su cui la metafisica s'incaglia; ripetizione è la parola d'ordine in ogni concezione etica, ripetizione è la *conditio sine qua non* per ogni problema dogmatico»⁶⁸.

La rassicurazione di Constantius, ivi contenuta, circa la semplicità della dialettica della ripetizione è, invero, da prendere con le pinze. Già in danese i periodi sono assai problematici, in quanto il confine tra “ciò che è stato” e “ciò che sarà” si rivela più labile del previsto, nei termini della reminescenza platonica, qui resa stemma del punto di vista greco, quindi pagano, sulla vita, e della *Gjentagelse* che invece rappresenterebbe quello moderno. Il primo passo che Constantius muove è un passaggio logico: quello che viene ripetuto è stato, altrimenti non potrebbe venire ripetuto. E qui interviene lo scarto, la molla che avrebbe scaraventato Johannes dal dubbio alla fede: «*men netop det, at det har været, gjør Gjentagelsen til det Nye*».

La resa possibile non è univoca, in quanto quell'«*at gjøre til*» ha più significati, su tutti quello di “rendere, fare diventare”. Proprio il fatto che ciò è stato determina la novità della ripetizione. Proprio in questo essere già stato consiste la novità della

⁶⁸ S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., p. 35; SKS 4, p. 25-26. In connessione anche con le tesi di Vigilius Haufniensis in *Begrebet Angest* e con quelle di Johannes Climacus in *Philosophiske Smuler*, al fine di ricavare un valido bilancio ragionato delle tesi di Søren Kierkegaard, cfr. D. Humbert, *Kierkegaard's Use of Plato in his Analysis of the Moment in Time*, in: «Dyonisus», 7/1983, pp. 149-183, nonché R. Widenman, *Plato and Kierkegaard's 'Moment'*, in: G.L. Stengren (a cura di), *Faith, Knowledge, and Action*. Essays presented to Niels Thulstrup on his sixtieth birthday, Copenhagen 1984, pp. 251-256, e, esteso fino agli *Stadier*, in particolare a *In vino Veritas*, cfr. R.E. Wood, *Recollection and Two Banquets: Plato's and Kierkegaard's*, in: *IKC. Stages on Life's Way*, vol. 11, Macon 2000, pp. 49-68.

ripetizione. Con un salto si è oltre lo steccato logico: proprio il fatto che ciò è stato rende, fa diventare la *Gjentagelse* qualcosa di nuovo, qualcosa di diverso dalla stessa, mera ripetizione.

Il doppio binario qui stride al massimo livello: non vi è solo una differenza essenziale tra ricordo e ripetizione, ma ve n'è anche una ulteriore, ancor più intimamente essenziale, tra ripetizione e ripresa. Dicendo i Greci che «*Al Erkjenden er Erindren*», “ogni conoscere è ricordare”, intendevano che «*Hele Tilværelsen, som er til, har været til*», l'intera esistenza che esiste adesso, attualmente, è esistita. Quando si dice che la vita è una *Gjentagelse* si dice: «*Tilværelsen, som har været til, bliver nu til*», cioè l'esistenza, com'è esistita, viene a esistere ora, diventa adesso. Non solo è ripetibile, laddove l'occhio del ripetere è, in certo senso, strabico, nell'istante rivolto all'indietro, ma la si può riprendere, la si può lasciar essere nel suo diventare.

Proprio un confronto con quel saggio israelita, il cui atteggiamento negativo – stando al parere kierkegaardiano del '40 in margine al suo «*Intet Nyt under Solen*», “niente di nuovo sotto il sole” – uccide la vita per la monotonia astratta che porta in sé, rende più perspicua la stessa concezione kierkegaardiana come Ripresa, laddove è proprio quella del Qohelet, ed all'ombra di lui del fallimento di Constantius, a rappresentare la Ripetizione. Anticipando uno schema poi caro e frequente in Kierkegaard⁶⁹, il confronto non sarà più soltanto diadico tra grecità e modernità, quanto triadico, tricotomico, tra grecità, o, più “religiosamente”: paganesimo, giudaismo e cristianesimo. Constantius sarà quindi

⁶⁹ Cfr. *Infra*, cap. III.

“retrocesso” allo stesso livello della mentalità ebraica, esemplarmente compendiata nel III capitolo del Qohelet, versetto 15, così secondo la Bibbia di Kierkegaard:

«*Hvad der sker, var allerede, og hvad der skal ske, har allerede været*». Letteralmente: “ciò che accade già fu, e ciò che accadrà, è già stato”. La novità di cui parla l'autore di *Gjentagelsen* è ancora, infatti, una novità iper-cosciente, ossia troppo legata a uno schema asfittico della coscienza, una coscienza che quel che vede lo rapporta sistematicamente a quel che ha già visto, precludendosi di vedere un qualcosa di «*virkeligt nyt*», “realmente nuovo”, proprio perché tutto ha già visto, perché chiuso, in tal senso, a una autentica *Aabenbaring*, ad un qualcosa che appearing rinvii ad un'apertura mai apertasi prima. Il gesto più paradossale di Kierkegaard, contenuto proprio in *Gjentagelsen*, starà nel delegare a Giobbe, 'coetaneo' di Qohelet, e dunque eroe vetero-testamentario anch'egli, ma in qualche modo dentro e fuori l'ebraismo, quel concetto autentico di Ripresa che Constantius vedrà presentarglisi nelle lettere del giovane, scampato e scappato al vano tentativo di realizzare una ripetizione. Già la sola teorizzazione di Constantius procede, nel testo del '43, a tratti molto, molto discontinui.

La prima parte, quella da Kierkegaard redatta a Berlino eppoi rimaneggiata per modificare il finale, ha come filo rosso della narrazione - di cui, appunto, questi “sprazzi” sulla *Gjentagelse* costituiscono ricchi intervalli concettuali - la silente amicizia che viene a crearsi tra Constantius autore del testo e un giovane senza nome, pian piano co-protagonista del racconto e

dell'esperimento. Amicizia silente in quanto Constantin risulta il «*tause Medvider*», il “tacito confidente” delle confessioni del ragazzo, quasi un fiume in piena, in procinto di straripare lontano dai suoi argini, ed assiste “senza bisogno del forcipe” alle sue esternazioni. Pagine che brillano per acutezza psicologica, per quel mettere in pratica quanto caratterizza l'osservatore che Constantin si vanta di essere, ovvero quell'arte penetrante in grado di “svelare quanto sta nascosto”, sono dedicate alla finissima analisi del sentimento che si è impossessato del giovane. L'«esser fuori di sé» è il primissimo stato che Constantius nota nel giovane, il quale, un giorno, gli si para innanzi fortemente euforico. Constantius, che tutto ha già osservato ed intuito, licenzia subito il suo giudizio, quasi una sentenza inappellabile: trattasi di amore, ma, quel che è peggio, di un tipo di amore del tutto irrealizzabile, non perché non corrisposto, giammai, sarebbe troppo al di sotto della dignità di cui degna ciò che osserva, quanto un «*Ulykkelig Kjerlighed*», un “amore infelice”, perché destinato ad esistere sul solo piano ideale, a nutrirsi e alla fine cibarsi della stessa coscienza del giovane, un giovane che è poeta, e la cui coscienza è poetica in grado eminente. Queste le prime impressioni di Constantius:

«Era innamorato fin nell'intimo, questo era chiaro, eppure già in uno dei primi giorni aveva la capacità di ricordare il suo amore. Praticamente, era a capo dell'intera vicenda. Ha fatto alla partenza un passo così tremendo da saltar via la vita. Se la ragazza muore domani, non cambierà in sostanza nulla: lui s'accascierà di nuovo, di nuovo gli si colmeranno gli occhi di lacrime, di nuovo

ripeterà le parole del poeta»⁷⁰. Il giovane ha saltato a piè pari la sua stessa vicenda d'amore, che in tal senso non ha avuto altra funzione se non quella di essere l'occasione per lo straripare della sua vena poetica, per scoprirne il flusso vitale. Constantius si dice già certo il giovane diventerà infelice, così come infelice diventerà la ragazza oggetto del suo amore, occasione della scoperta della di lui essenza, non soggetto attivo di un sentimento. «*En Mistforstaaelse maatte der ligge til Grund*», “Doveva esserci un equivoco di fondo”, chiosa Constantius. Già nel *De omnibus*, Johannes si diceva che se qualcuno, «cominciando un determinato periodo, vuole prima prendere coscienza di questo nella sua validità eterna come momento della propria vita, [questo] gli impedirà proprio così di giungere ad acquistare importanza, in quanto vuole toglierlo prima che sia stato, in quanto vuole che esso, che è un presente, nello stesso momento gli si mostri un passato».

È precisamente di questo che soffre il giovane: un difetto d'astrazione, un perenne idealizzare e poetare sul reale che, anziché vissuto, scade a fondo senza fondo per la sua coscienza rammemorante, perché l'errore, l'equivoco di fondo proprio del poeta sta nel porsi alla fine, nel mentre è ancora all'inizio, qui l'estensione del suo saltare. Parlerà più innanzi dell'impossibilità di «*at oversætte det reent poetiske Forhold i en virkelig*

⁷⁰ S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., p. 18; SKS 4, p. 14. Sul divario tra «essere» e «realtà» in quanto «effettività» (in danese *Virkelighed* come in tedesco *Wirklichkeit*, e non solo *Realitet*, che è ancora solo sul piano ideale), cfr. F.-E. Wilde, *Sein und Wirklichkeit*, in: «Kierkegaardiana», 8/1971, pp. 193-198, nonché, focalizzando sulla sfera estetica, V. Melchiorre, *Possibilità e realtà nell'estetica di Kierkegaard*, in: Id., *Arte ed esistenza*, Firenze 1956, pp. 203-221; I. Di Monte, *Kierkegaard tra idealità e realtà*, in: G.M. Pizzuti (a cura di), *Nuovi Studi Kierkegaardiani*, Potenza 1993, pp. 101-116.

Kjerlighed», l'impossibilità di tradurre il rapporto puramente poetico in un amore reale. Uno dei primi presagi di Constantius, silente osservatore del destino a spirale del giovane amico che ha innanzi, è che sia imminente, e comunque non aggirabile, «*en forfærdelig Explosion*», “una terribile esplosione”. Nel paio di settimane che seguono, secondo l'impianto temporale del racconto, si susseguono visite saltuarie da parte del giovane, che – a detta di Constantin – comincia a intuire egli stesso l'equivoco, che cioè il suo amore non sia amore, ma tutt'al più struggimento, che ciò che ama nel suo amare è l'amore stesso, il cavarne, da esso, poesia. «*Hun var Anledningen, der vakte det Poetiske i ham og gjorde ham til Digter*»: la ragazza era l'occasione che risvegliava il suo fondo poetico e lo rendeva poeta. Il suo amarla, il suo *poter* amarla, stava nel solo *volere* di *doverla* rimpiangere: «Era penetrata in tutto il suo essere, avrebbe vissuto in eterno nella sua memoria. Per lui era stata molto, l'aveva reso poeta – e proprio così aveva sottoscritto la propria condanna a morte». La situazione si aggrava perché nel giovane prende piede, però, un senso di colpa, in quanto sente più passerà del tempo più la renderà infelice.

Il senso di colpa, nota acutamente Constantius, non senza la consulenza di prima mano di Kierkegaard, è acuito dal fatto che il ragazzo, nonostante tutto, nonostante senta in sé una colpa, tuttavia non vede, in sé, alcun torto. Sta qui incastonata una delle espressioni più belle e terribili di Kierkegaard, più paradossali, anche, ma a maggior ragione più sue: «*aldeles uskyldig at blive skyldig*», “diventare colpevole in tutta innocenza”. È la chiave di

volta tanto dell'«amore infelice» qui raccontato, quanto della *Lidelseshistorie* del “Diario di Quidam”, quell'«esperimento psicologico» di Frater Taciturnus confluito negli *Stadi* e di certo sin da ora già abbozzato. «*Lidelse*» è una significativa parola danese, anch'essa dal doppio significato: essa vuol dire sia “passione” che “sofferenza”. «*Lidelseshistorie*» è pertanto sia “storia di passione” che “storia di sofferenza”. È l'espressione più incisiva per descrivere l'amore infelice sin dall'ambiguità del suo sorgere, del suo diventare come già inscritto nel suo essere. Lo stesso titolo poi scelto per questa storia sarà icastico: «*Skyldig? Ikke skyldig?*», cioè, letteralmente “Colpevole? Non colpevole?”, o anche “Colpevole? Innocente?”. Laddove in Kierkegaard prevale però questo latente senso di colpa, “Colpevole? Non colpevole?” sembra più fedele all'intento che egli si propone. Analogamente, quel “diventare colpevole in tutta innocenza” sarebbe più letteralmente un “diventare colpevole in tutta non colpevolezza”, la qual resa, però, risulta in italiano eccessivamente cacofonica.

In questo prisma di sentimenti contrastanti si muove Kierkegaard e, quasi suo *alter ego*, il giovane poeta che Constantius tiene sotto osservazione, e che “deperisce a vista d'occhio”. È a un passo, infatti, dal cedere alla tentazione di confessare tutto alla ragazza, se non cede è perché teme di umiliarla. Decide dunque di «*at fortsætte Falskneriet*», di “continuare la finzione”, l'impostura, sebbene «impazzisca d'angoscia per quella falsità mostruosa». Inutile dire Constantius non veda di buon occhio la trovata del giovane, ed anzi senta quella “terribile esplosione” a un passo dall'accadere.

Per l'ultima volta il giovane si reca a casa di Constantius: seguiranno pochi incontri in luoghi fuori mano. Constantin lo esorta «*at vove det Yderste*», “ad osare l'estremo”, ad ingannare la ragazza con delicatezza. Compare nel testo una parolina in italiano, ad indicare il sentimento che il giovane, secondo il perfido piano di Constantin, dovrà manifestare alla ragazza per non farle del male epperò per spingerla a troncare la relazione: «quasi-*Elskov*», un “quasi-amore” che non sia né indifferenza né desiderio. Egli dovrà, cioè, lasciare gradualmente scemare l'interesse nei suoi confronti, palesando anzi un certo fastidio per i suoi riguardi. Constantin intanto provvederà a far girare la voce che attribuirà al ragazzo la fama di fedifrago grazie alla complicità di una sartina assoldata a tempo determinato, giusto il tempo di dare una piega credibile al piano, quand'ecco, Constantin già stringe la corda del sipario, che il giovane scompare dalla scena e dalla circolazione. Il disegno è troppo raffinato perché egli possa avere il fegato di seguirlo. Constantius lo dirà privo sia di quell'elasticità dell'ironia necessaria per “tenere la scena”, sia della comprensione della ripetizione: «Non ci credeva e non la voleva con forza [...]. Se il giovane avesse creduto nella ripetizione, di cosa non sarebbe stato capace? Quale profondità interiore non avrebbe raggiunto nella vita?»⁷¹.

⁷¹ In realtà, poche righe prima, Constantin aveva chiarito, con un'espressione latina, cosa intendesse per *Gjentagelse*: «*Redintegratio in statum pristinum*», una *reintegrazione* nello stato precedente intesa come *ripristino* dello stato precedente. È un esperimento votato allo scacco: reintegrato nello stato antecedente all'amore, egli torna, infatti, il giovane innamorato della poesia, che ancora non ha incontrato una «lei» che in lui risvegli la sua passione attirandosi, come “condanna a morte”, la sua sofferenza. Cfr. N. Vialleneix, *The Law of »Gjentagelse«*, in: B. Bertung (a cura di), *Kierkegaard – Poet of Existence*, Copenhagen 1989, pp. 120-131.

Fatto sta che il poeta sparisce. Constantin passa, con una morbida manovra, a raccontare svolgimento ed esito di quanto si proponeva sin dall'inizio, ripreso adesso nei termini di un «*Opdagelses-Reise*», un “viaggio esplorativo”: egli parte, difatti, intraprende il suo viaggio finalizzato-a, destinazione Berlino, ben accorto nel cambiare posto in vettura rispetto a quello da lui occupato la prima volta. Egli intende, in primo luogo, saggiare una qualche differenza effettiva nell'identità dei fatti.

«Tuttavia, si ripeté ogni cosa». Arriva a Berlino e punta dritto al suo vecchio appartamento; ripercorre gli stessi luoghi, rivede gli stessi posti, la piazza, il teatro, le due chiese: tutto uguale. Eccolo al suo domicilio «ma ahimè! Qui non era possibile alcuna ripetizione! Il mio ospite si era trasformato – si era ammogliato». Fedele all'esperienza kierkegaardiana, Constantius si accontenta di uno spazio minore: una stanza sola e l'ingresso, per la precisione. Ripete le sue serate al Königstädter Theater, ove replicano la stessa opera da lui già seguita, “*Der Talisman*”.

Il tutto concorre ed è funzionale al suo esperimento: il ricordo della visione precedente gli si desta nella mente, se non fosse per l'assenza, in terza fila, di una ragazza con lo scialle sulle spalle che avrebbe voluto ritrovare. Constantin resiste mezz'ora, e lascia il teatro pensando non vi sia ombra alcuna di ripetizione. Al ritorno a casa, lo stesso alloggio gli sembra «*en forkeert Gjentaelse*», “una ripetizione perversa”, ove questa perversione sta nell'emulare una realtà percepita sempre più come passata, quasi ir-ripetibile. Il caffè allo stesso caffè non ha più quello stesso sapore. Allo stesso ristorante è «*det Samme i det Samme*», “la

stessa cosa nello stesso verso”. La sera seguente, di nuovo al teatro, l’unica cosa a ripetersi è «*Umuligheden af en Gjentagelse*», “l’impossibilità di una ripetizione”. Ad una conclusione Constantin giunge, definendola una scoperta “significativa e tuttavia curiosa”: scopre che la ripetizione non esiste affatto, e si accorge di esserci arrivato “a forza di ripetizioni”.

Un’ultima prova decide di effettuarla di ritorno a Copenaghen, sicuro nella sua effettiva dimora una ripetizione sia ancora possibile: ecco il colpo di scena. Il maggiordomo, approfittando della sua assenza, aveva messo tutto sottosopra e, aprendo la porta e trovandosi il suo signore sull’uscio, sapendo quanto questi odi il disordine non programmato, gli sbatte la porta in faccia. Così descrive il momento Constantius: «Fu un istante rivelatore. Lui diventò bianco morto, io dalla porta socchiusa intravidi l’orrore per la stanza: era tutto sottosopra. Rimasi di sasso. Nel suo sbigottimento non sapeva cosa fare, era così sbattuto dal rimorso che di rimando – mi sbatté la porta in faccia. Questo era troppo, la mia desolazione aveva raggiunto il colmo, i miei principi crollavano, dovei temere il peggio [...]: riconobbi che non c’è alcuna ripetizione, e che la mia precedente concezione della vita aveva vinto. Come mi sentivo scornato d’averla fatta tanto facile con quel giovane, per poi trovarmi al punto suo!»⁷².

Constantin Constatius si avvia a chiudere la prima parte del testo con un laico *confiteor*, un “*mea culpa*” nel quale intona un inno a quello che definisce il suo simbolo, il suo strumento

⁷² S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., p. 66; SKS 4, p. 45. Un valido strumento di sostegno ermeneutico è fornito da G. Wernaa Butin, *Crossing the Same River Twice? Reading Kierkegaard’s Rethorical Repetitions*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2006*, Berlin-New York 2006, pp. 129-147.

musicale preferito, «*Posthornet*», il cosiddetto “corno da postiglione”, strumento che ribadisce sentire propriamente ‘suo’ in quanto non si è mai sicuri di potergli cavare la stessa nota: «Difatti cela una possibilità infinita, e chi se lo porta alla bocca per riversarvi il suo sapere, non rischierà una volta di ripetersi [...]. Viva il corno da postiglione! Ma viaggiare non vale la pena, ch  non occorrono spostamenti per appurare che non v’  alcuna ripetizione. Meglio seder tranquilli nella propria stanza: se tutto   vanit  e trapassa, si viaggia comunque pi  veloci che su un treno pure restando fermi»⁷³.

Il rimando   di nuovo al Qohelet, al suo «*Alt er Forfangelighed og ond M ie*», “tutto   vanit  e fatica inutile”. Constantin chiude, cio , suggerendo la vanit  dell’esperimento stesso, il suo indomito trapassare: non   un caso che il suo panegirico finale sia dedicato alla morte e alla sua capacit  persuasiva. Quella stessa «*D d*» che negli anni a seguire Kierkegaard definir  «*den st rreste T nker*», “il pi  grande pensatore”, qui   inneggiata da Constantius come avente la meglio sulla vita, come eloquenza imbattibile perch  di forza maggiore, priva di concorrenza, di oratori del suo calibro, di esempi concreti di levatura anche solo lontanamente paragonabile ad essa. La morte, *tout-court*, come ripetizione irripetibile di tutte le irripetibili ripetizioni.

⁷³ *Ivi*, pp. 70-71; pp. 48-49.

“REPETITA IUVANT”

La seconda parte riporta in testa il titolo del testo. *Gjentagelsen*. In una lunga replica poi non pubblicata alla recensione travisante ad opera di Ludvig Heiberg, “corifeo” dell’hegelismo in Danimarca, che riduceva il testo kierkegaardiano a libretto bizzarro sulla ripetizione nel mondo della natura, Kierkegaard, quasi però svalutando la prima parte dell’opera, forse in ragione del fatto che a questa Heiberg si era fermato, scrive: «Tutto ciò che è detto di decisivo sulla *Gjentagelse* sta nell’ultima parte del libro, e per destare l’attenzione del lettore ha nuovamente a titolo *Gjentagelsen*. Tutto ciò che è detto prima è sempre o per scherzo, o vero sino a un certo punto»⁷⁴.

Quel che la replica inedita rivela è una lettura ulteriore del testo, compiuta da colui che ne è l’autore e che lo difende a spada tratta da chi è il primo, in quanto hegeliano di ferro, a equivocare circa l’autentico significato della *Gjentagelse*, non solo tra ripetizione e ripresa, ma addirittura tra spirito e natura. Kierkegaard si poggia, dunque, sulla seconda parte dell’opera, poiché è da essa che si evince, inequivocabilmente, il carattere trascendente che caratterizza la ripresa autentica, e che di qui renderebbe impossibile qualsiasi confusione con “movimenti immanenti”. Quest’ultima espressione è per Kierkegaard un assurdo logico: il movimento non ha cittadinanza, infatti, nella logica, che di per sé è il regno inattaccabile dell’immanenza. La “sua” Ripresa, a maggior ragione, in quanto “trascendente,

⁷⁴ Pap. IV B 117, pp. 280-286, 1843-1844.

religiosa, movimento in virtù dell'assurdo"⁷⁵, una volta spiegata, starebbe al riparo da qualsiasi fraintendimento. Ma storia dei fatti ha voluto che Kierkegaard abbia conservato il suo "Piccolo Annesso" nel cassetto, senza pubblicarlo, e si sia in tal modo esposto alle più disparate incomprensioni. Ancora nel 1853, quando gli sguardi all'indietro, sulla propria opera, si faranno sempre più frequenti e polemici, egli appunterà nel suo *Diario*:

«Sì, *Enten-Eller*, è qui che sta la mia battaglia, e la mia parola è stata *Enten-Eller*. E ciò che sta in *Enten-Eller* posso dirlo di me stesso: sono un essere enigmatico sulle cui labbra sta scritto *Enten-Eller*. Ma come questo vada compreso, non può esser visto subito; il più dovette esser pianificato prima. Per questo un'intera attività *uno tenore*, un'intera attività collegata alla *Gjentagelse*: tutto dovette esser ripreso di nuovo. Di qui il lavoro fu sotto parecchie pressioni, fu così affrettato da apparire all'acume locale una vera follia, poiché tutto mirava alla *Gjentagelse*, come dunque sta nel libro "*Gjentagelsen*": la *Gjentagelse* è la categoria attorno alla quale tutto ruota»⁷⁶.

Una tale centralità alla categoria, in effetti, non fu mai riconosciuta: lo stesso Kierkegaard la abbandonerà per poi riprenderla. Quel che è certo è che nella seconda parte dell'opera si assiste ad un che di paradossale, ad un movimento, per davvero, in virtù dell'assurdo. La ripresa del tema è un po' arrancante: Constantin si re-impossessa di casa sua e del suo «*monoton og eensformig Orden*», "ordine monotono e uniforme"; a esperimento

⁷⁵ Cfr. Pap. IV B 118,7.

⁷⁶ Pap. X 6 B 236, pp. 395-396.

di ‘ripetizione’ fallito, lascia intendere di accontentarsi dell’uniformità che può imporre e mantenere tra le sue quattro mura. Ecco uno dei passaggi in forma di racconto più rappresentativi, anche della stessa personalità di Constantius, ormai stanco osservatore di se stesso, “dimentico del mondo e ricambiato”:

«Negli scavi di Ercolano e Pompei fu trovata ogni cosa al suo posto, così come l’avevano lasciata i rispettivi proprietari: fossi vissuto allora, gli archeologi sarebbero incappati forse con stupore in un uomo misurante su e giù l’assito. Per tutelare quest’ordine sussistente e persistente ricorsi ad ogni mezzo; addirittura, in certe ore giravo per la sala armato come l’imperatore Domiziano di uno schiacciamosche, a caccia di qualsiasi mosca rivoluzionaria. Ne furono risparmiate però tre, che trasvolavano ronzando a orario fisso»⁷⁷. Un giorno, però, la sua piatta condotta viene sovvertita da una lettera. È il ritorno in busta chiusa del giovane, che non gli chiede una corrispondenza né gli rivela dove mai sia. Vuole soltanto - torna il Constantin mordace osservatore - «*udgyde sig*», “sgravarsi”, letteralmente “versarsi fuori”, di nuovo straripare. Sembra esser tornato il gran poeta che ha scoperto di essere diventando tale, ringraziando la ragazza che, ignara, gliel’ha consentito, fungendo da occasione (*Anledning*)⁷⁸ per il rinvenimento della sua più intima essenza.

⁷⁷ S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., p. 74; *SKS* 4, p. 50. “Dimentico del mondo e ricambiato” è citazione da Orazio, *Epistole*, I, 11,9 [ASKB 1248].

⁷⁸ «Anledning» è altra parola che Kierkegaard utilizza con una certa ricorrenza, e che, a seconda della preposizione che l’accompagna, riceve il rispettivo significato. In sé è “pretesto”; ma «*ved Anledning*», come nei *Discorsi in occasioni immaginarie*, sta ad esempio per “in occasione”, mentre «i Anledning» indica “in circostanza”. Un buon lavoro sulla tematica tutta è quello di G. Stack, *Kierkegaard and the Phenomenology of Repetition*, in:

«Già da una prima scorsa alla lettera mi risultò chiaro che la sua storia d'amore aveva lasciato un'impronta assai più profonda di quanto avessi ipotizzato [...]. Se le cose stanno in questi termini, non gli resta che fare un movimento religioso. E così l'amore conduce un uomo sempre più lontano [...]. Con quel temperamento e quei doni di natura, avrei scommesso che non sarebbe finito nella rete dell'amore. Ma appunto, al riguardo si danno eccezioni indeclinabili nei casi comuni. Era un giovane straordinariamente spirituale, ricco soprattutto di fantasia [...]. Dall'altro lato era di natura assai malinconica [..]. A catturarlo non è affatto il fascino della ragazza, bensì il rimorso d'averle fatto torto scompaginandole la vita»⁷⁹.

Constantius ha appena ammesso, pur soltanto *en passant*, sia accaduto qualcosa che non si aspettava potesse accadere: che cioè un'eccezione, quale quella che egli credeva il ragazzo fosse in tutto e per tutto, abbia patteggiato una caduta umana, troppo umana, “nella rete dell'amore” intesa quale regola. Quel che resta eccezionale è però il suo modo di irretirsi in cotanta rete, e di qui darsela a gambe. Perché c'è un problema sul quale, a detta di Constantin, il giovane si è bloccato quasi a un passo dal risolverlo, o quanto meno dal tentativo di sperimentarlo: «Il problema su cui si è bloccato è, né più né meno, la ripetizione. Non cerca lumi nella

«Journal of Existentialism», 7/1966-67, pp. 111-128. Di circa dieci anni dopo è un contributo in chiave psicoanalitica: Id., *Repetition in Kierkegaard and Freud*, in: «The Personalist», LVIII/1977, pp. 249-260.

⁷⁹ S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., pp. 79-81; *SKS* 4, pp. 53-54. A leggere la categoria come un problema esistenziale che riguarda precipuamente l'ambito della libertà, ed anzi della liberazione, è L. Reimer, *Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard*, in: «Kierkegaardiana», 7/1968, pp. 19-63. In questa direzione si muove anche l'analisi di J. Ringleben, *Kierkegaards Begriff der Wiederholung*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1998*, Berlin-New York 1998, pp. 318-344.

filosofia greca, né tampoco nella moderna, e giustamente [...]. Per fortuna non cerca spiegazioni da me, ch  io ho mollato la mia teoria, e vado alla deriva. La ripetizione   troppo trascendente anche per me. Posso circumnavigare me stesso, ma non so uscire oltre me stesso – il punto archimedeo non riesco a scoprirlo. Dunque il mio amico non cerca opportunamente lumi presso qualche filosofo di fama mondiale o presso qualche *professor publicus ordinarius*; ricorre a un pensatore in proprio che un tempo conobbe la gloria del mondo, ma poi si ritir  dalla vita – detto altrimenti si raccomanda a Giobbe, il quale non sta in posa su una cattedra e con gesticolii rassicuranti garantisce la verit  delle sue tesi, ma siede sulla cenere a grattarsi con un coccio, e senza interrompere codesta operazione manuale lancia cenni e commenti di sfuggita»⁸⁰.

L'approdo del giovane   inattingibile da parte di Constantius: non tanto il ricorrere a un pensatore in proprio lontano dalla casta accademica, quanto il movimento trascendente a cui quel pensatore rimanda. Invero Constantin si sarebbe limitato a far riferimento su se stesso, cos  come del resto ha fatto, valutando la probit  delle sue teorie, mollate le quali procede indisturbato nel suo andare alla deriva, senza arrecare fastidio a nessuno. Quel che gli interessa   che il suo giovane amico pensi sul serio di aver trovato «*i denne lille Kreds af Job*», “in quella piccola cerchia di Giobbe”, una verit  pi  gloriosa, gioiosa e vera che in un simposio greco; una seriet  alla quale Constantius riconosce, s , del rispetto, ma che ancora una volta dichiara troppo alta rispetto a quanto egli

⁸⁰ S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., pp. 83-84; SKS 4, p. 57.

possa elevarsi, con tutta la buona volontà: «*en Religieus Bevægelse*», “un movimento religioso”, ribadisce, «*er min Natur imod*», “è contro la mia natura”.

In un passo del *Diario* non datato, ma risalente a un *Journal* del 1844, Kierkegaard scrive, quasi a commentare lo stacco tra Prima e Seconda parte dell’opera, anticipando il significato stesso di quest’ultima: «“*Gjentagelsen*” è e resta una categoria religiosa. Constantin Constantius di qui non può procedere oltre. Egli è abile, un ironico, combatte l’interessante, ma non è consapevole di esser fagocitato egli per primo. Prima forma dell’interessante sta nell’amare il cambiamento; la seconda nel volere la ripetizione, ma ancora in una *Selbstgenugsamkeit*, senza soffrire – di qui Constantin viene distrutto da ciò che egli stesso ha scoperto, ed il giovane va oltre»⁸¹. Cambiamento è qui «*Afvexling*», in sé “alternanza, variazione”. Il movimento che Constantin effettua, allora, è duplice soltanto numericamente: non ha assolutamente le credenziali per esser definito un “movimento doppio”.

Il suo tentativo, inoltre, è baciato dalla sobrietà predominante del suo sé, che – in gergo nietzschiano – gioirebbe per la soddisfazione del parto ma non sopporterebbe i dolori della

⁸¹ Pap. IV A 169, n. d., 1844, p. 63. A rivendicare la resa «ripresa» come autentica «categoria religiosa» proprio in forza del *pathos* del distinguo dalla «ripetizione» come «semplice categoria» è N. Viallaneix, *Introduction a S. Kierkegaard, La Réprise*, Paris 1990, p. 56 sgg. Ella coglie qui l’occasione per criticare la versione presentata nelle *Oeuvres Complètes*, a cura di P.H. Tisseau e E.M. Jacquet-Tisseau, 20 voll., Paris 1966-1986, col titolo *La Répétition*, adducendo la seguente motivazione: «Le terme *Gjentagelse* est formé du préfixe *gjen*, “de nouveau”, et d’un substantif forgé sur le verbe *at tage*, “prendre”, substantif que insist par conséquent sur l’action ainsi désignée. Le sens littéral est donc *re-prise*». Su identità e differenza tra “concetto” e “categoria”, cfr. R. Thurner, *Sul concetto di ripetizione in Kierkegaard*, in: M. Nicoletti – G. Penzo (a cura di), *Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, Brescia 1999, pp. 203-220.

partoriente. «*Det unge Menneske kommer videre*», “il giovane va oltre”. Lungi dall’esserci, qui, una frecciatina all’«andar oltre» come *modus procedendi* del sistema, Kierkegaard prende invece le misure tra le distanze cui si rapportano tra loro i due protagonisti del testo. Per il suo descrivere i punti nodali di oscillazione nel progresso dell’immanenza, per il suo pathos del distinguo da un Qohelet aggiogato alla stessa alternanza dialettica, privo della spinta indispensabile per intraprendere un movimento religioso come trascendente, Constantin sembra, in realtà, parlare della ripetizione, del coraggio necessario per volerla, per poi sperimentarla, però, “senza soffrire”, quasi rifluendo nelle spire della mediazione; il giovane scompare invece per debolezza, perché quel coraggio sa fin dall’inizio di non averlo, e dunque non senza ragione Constantius lo taccia di mancarne, benché proverà egli per primo, sulla propria pelle, gli esiti devastanti, fallimentari della sua scoperta, mentre, appunto, il giovane *intuirà* di che movimento si parla, non lo compierà, ma recepirà, benché poeticamente, il dolore di Giobbe.

La prima missiva è datata 15 agosto. Il giovane “riapre” al suo vecchio confidente, il quale – egli spiega – lo tiene avvinto con «*en besynderlig Magt*», “uno strano potere”. Riconosce l’eccellenza del piano da questi propostogli, motivandolo con un argomento indubbiamente kierkegaardiano: «Fingersi un impostore soltanto per mostrare in qual conto la si tiene»⁸². Egli, in questo, ha rinunciato più che al piano: ha rinunciato alla ragazza stessa. Constantius gli avrebbe tutt’al più consentito la

⁸² S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., p. 87; SKS 4, pp. 59-60.

partenza “sotto gli occhi di tutti”: cosa per la quale nemmeno il giovane confessa essersi sentito pronto. Sicché egli è partito, sì, ha lasciato Copenaghen, allontanandosi verso nord, per Stoccolma, “in gran segreto”. Temeva alla fine anche «lei» sarebbe potuta finire «colpevole in tutta innocenza»⁸³ ; è combattuto rispetto al chiedere o non chiedere notizie di lei. Non volendo, però, ricevere posta dal suo amico, decide tacitamente di non voler sapere.

La lettera seguente, datata 19 settembre, inaugurando quella cadenza pressappoco mensile delle missive, esordisce entusiasta della famosa sentenza di Giobbe, poi da Kierkegaard commentata del primo dei *Quattro discorsi edificanti* di dicembre: «*Herren tog, Herren gav, Herrens Navn være lovet*», “Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia lodato il nome del Signore”. Più che esser rivolta a Constantius, la lettera sembra diretta a Giobbe stesso, reso emblema di un’integrità al di là del bene e del male, e la sua massima, presente in un solo luogo tra i 42 capitoli di cui si compone il testo biblico, è inneggiata a mo’ di fiduciosa rassegnazione di un singolo che, di contro ai consigli degli amici in veste di consolatori d’ufficio, loda, invece, Dio. Oggi – prosegue assai ispirato il giovane, rimandando ai famosi versetti biblici – non si questiona con Dio, né si protesta al suo cospetto: «È dunque

⁸³ Ivi, p. 90; p. 62 («*og saaledes var hun jo bleven skyldig i Alt, skjønt uskyldig*»). È in questa lettera del 15 agosto che in chiusura compare Qohelet, 12, 3: «Dovessi raccontare tutto per esteso, la mia lettera risulterebbe lunga all’infinito, lunga almeno quanto un anno di miseria, e quanto i tempi di cui sta scritto: “Io non ci trovo alcun piacere” (*De behage mig ikke*)». Cfr. *Infra*, cap. I, nota n. 96. Per una lettura che ravvisi nella dialettica qoheletica dei tempi una certa curvatura antropocentrica, cfr. P. Stefani, *Qohelet. Un tempo senza sabato*, in: E.I. Rambaldi (a cura di), *Qohelet: letture e prospettive*, cit., pp. 99-106. Per un’altra visione della questione, cfr. N. Lohfink, *Le Temps dans le Livre de Qohelet*, in: «Christus», 125/1985, pp. 69-80.

aumentato il timore di Dio, o la paura e la viltà?»⁸⁴. Egli inneggia a Giobbe perché è di lui che ha bisogno, del suo discorso la cui eco giunga al tribunale dell'Altissimo con l'ardire di un leone ruggente, dell'ardore contenuto nel suo protestare; si unirebbe volentieri alla sua cerchia soltanto per sentirlo parlare, e si accoderebbe senza doppi fini, benché ammette non riuscirebbe a versare lacrime per Giobbe soltanto. È anche per sé che infatti piange, “causa del suo mal”, per il poco che possedeva e teme di aver perduto per sempre.

L'11 ottobre, giorno che Kierkegaard ancora dodici anni dopo ricorderà come quello della rottura del proprio fidanzamento,

⁸⁴ S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., p. 96; *SKS* 4, p. 66. Sul «timore di Dio» come *clavis princeps* alla comprensione del testo del Qohelet, cfr. J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes. A Commentary*, London 1988, nonché L. Mazzinghi, *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet*, Bologna 2001, il quale - già nel suo intervento contenuto in: E.I. Rambaldi (a cura di), *Qohelet: letture e prospettive*, cit., pp. 159-176 - intitolava il paragrafo 7: *Il «temere Dio» come fondamento dell'etica del Qohelet*, etica che egli rintraccia in Qo. 7, 15-18. Ci rapportiamo al Qohelet pur parlando di Giobbe, e a Mazzinghi studioso di ambo i testi sapienziali, rifacendoci alla sua tesi secondo la quale «il Qohelet va oltre il libro di Giobbe» (*Ivi*, p. 171). Il tema si presenta in sé assai dibattuto; Mazzinghi lo propone anche in questi termini: «Ci vuole più coraggio, davanti a questo Dio così apparentemente estraneo all'uomo, a gridare contro di Lui, come Giobbe, o a tacere, come il Qohelet?» (*Ivi*, p. 265), termini che riprendiamo a nostra volta per porre l'accento sulla paradossalità del «prendere la parola», essendo, questo, da un lato, il significato letterale del termine Qohelet, dall'altro, precisamente ciò che Qohelet si preclude, una volta considerando l'azione svolgentesi *a parte Dei* (stando al lessico kierkegaardiano: «*for Gud*»): “davanti a Dio” è infatti il solo Giobbe a prendere la parola, semmai a farsi portavoce della rabbia che in Qohelet resta monologo, litania del soliloquio, mentre, appunto, «la parola di Giobbe invece arriva fino a Dio, Giobbe è colui che parla, è colui che ottiene da Dio una risposta» (cfr. *Colloquio con Sergio Givone*, in: M. Ciampa, *Domande a Giobbe. Modernità e dolore*, Milano 2005, pp. 72-73). Lo stesso Ravasi, pur amando ugualmente i due testi, sembra parteggiare per Giobbe, quando scrive: «La voce di Qohelet è oltrepassata da questo grido di ribellione» (cfr. G. Ravasi, *Giobbe*, cit., 403), riconoscendo l'essenzialità del «controllo della parola» in una civiltà a struttura orale (*Ivi*, p. 418 sgg.) ed il timore come «metonimia dell'intero atteggiamento religioso» (*Ivi*, p. 370). E.J. Bickerman, in: *Quattro libri stravaganti della Bibbia*, Bologna 1971, p. 160, definisce Qohelet «un Giobbe che non ha superato la prova». V. D'Alario, in: *Struttura e teologia del libro del Qohelet*, in: G. Bellia - A. Passaro (a cura di), *Il libro del Qohelet. Traduzione, redazione, teologia*, cit., pp. 256-275, chiedendosi «dove» collocare Qohelet nell'ambito della letteratura sapienziale, propone di porlo «sulla stessa linea di Giobbe, anche se manca a Qohelet il pathos di un rapporto sofferto con Dio». Concorda D. Garrone, *Qohelet nell'esegesi cristiana*, in: E.I. Rambaldi (a cura di), *Qohelet: letture e prospettive*, Milano 2006, pp. 37-46, quando, a p. 42, dichiara l'inferiorità di Qohelet rispetto a Giobbe, mancando al primo quel contendere con Dio proprio del secondo, «i toni di appassionata rivolta che troviamo in Giobbe». Kierkegaard è come se avesse bisogno, pascalianamente, sia dell'*esprit de géometrie* proprio del Qohelet sia dell'*esprit de finesse* che anima Giobbe. È quanto argomenteremo in *Infra*, cap. III.

presenta una lettera propriamente da antologia: «Sono allo stremo. La vita mi disgusta, è insapore, senza sale né senso. Fossi affamato più di Pierrot, non mi andrebbe egualmente di ingoiare la spiegazione offerta dagli uomini. Ficcano il dito nella terra per annusare in che paese stanno; io ficco il dito nella vita – non sa di niente. Dove sto? Cosa vuol dire: il mondo? Cosa significa questa parola? Chi mi ha tirato proditoriamente nella faccenda, e adesso mi ci lascia dentro? Chi sono io? Come sono entrato nel mondo? Perché non m'hanno interpellato [...]? Come sono diventato socio nella grande impresa che chiamano realtà? Perché devo essere socio? Non è facoltativo? E se devo esserci costretto, dov'è allora il direttore? Ho un'osservazione da fare. Non ci sono direttori? Dove devo rivolgermi col mio reclamo? Dopo tutto, la vita è un dibattito – posso chiedere che il mio parere venga inserito nell'ordine del giorno? Se bisogna prendere la vita com'è, non sarebbe meglio stabilire com'è? Cosa vuol dire: un impostore? Cicerone non dice che lo si maschera chiedendo '*cui bono*'? Mi chieda pure ognuno, e chiedo io a ciascuno se ho guadagnato qualcosa a rendere infelici me stesso e una ragazza. Colpa – cosa vuol dire? È roba di magia? Non si sa com'è che una persona diviene colpevole? Nessuno vuol rispondere [...]? Tutto in me stride di contraddizione. Com'è che sono diventato colpevole? O non sono colpevole? Perché allora vengo chiamato tale in tutti gli idiomi? Che misera invenzione è il linguaggio umano, se dice una cosa e intende un'altra [...]! Sono infedele? Se lei continuasse ad amare me e non volesse mai amare altri, mi sarebbe appunto fedele. Se io continuo a voler amare solo lei, sono dunque infedele? Facciamo lo stesso entrambi – sarò

allora un impostore per il semplice fatto di mostrare la mia fedeltà ingannando? Perché lei deve avere ragione (*Ret*), e io torto (*Uret*)? Se siamo fedeli entrambi, perché il linguaggio umano traduce così, che lei è fedele e io un impostore?»⁸⁵. La lingua del giovane batte dove il suo dente ancora e sempre duole: la sua «*Skyld*», “colpa”, il suo essere colpevole, il suo sentirsi tale pur non rinvenendo in sé torto alcuno. Anche in questa questione, Giobbe fa da maestro. È sintomatico, in tal senso, che non sia qui chiamato in causa, per quanto i termini siano precisamente i suoi, quel suo sentirsi e proclamarsi innocente dinanzi a Dio, mentre il resto della piccola cerchia, dalla moglie ai 3 amici, quasi lo obbliga a costituirsi, a prendersi una colpa di cui egli sa, e sostiene irriducibilmente, di non essersi macchiato.

«Se il mondo intero mi insorgesse contro, se tutti gli scolastici disputassero con me, pure a costo della vita – ma io ho ragione (*Jeg har dog Ret*). Quest’idea non me la toglierà nessuno, anche se non c’è lingua per affermarla. Ho agito nel modo giusto (*Jeg har handlet rettelig*). Il mio amore non si lascia tradurre in un matrimonio. Se la sposo, finisce stritolata [...]. Nell’attimo stesso in cui subentra la realtà, tutto è perduto, e allora è troppo tardi». Lo schema del *De omnibus* appare qui fortemente

⁸⁵ La lettera si estende, nella versione italiana, alle pp. 98-102, in quella danese alle pp. 68-71. Quanto al «cui bono?» di Cicerone, cfr. Id., *Orazione in difesa di Roscio Amerino*, XXX, 84. Kierkegaard possedeva *M.Tullii Ciceronis Opera Omnia*, a cura di J.A. Ernesti, Halle 1757, ASKB 1224-1229. Sul tema del «quale vantaggio dall’essere giusti o ingiusti», comune a Giobbe e Qohelet, cfr. G. Ravasi, *Giobbe*, cit., p. 694 sgg. Qui il commento ai versetti 42, 1-6, gran finale del libro, pone l’accento sull’esser colpevoli di fronte a Dio, riprendendo Gb. 9,2, secondo cui l’uomo non può mai esser giusto di fronte a Dio. Kierkegaard traduce una tale giustizia nei termini già citati della dialettica *Skyldig? Ikke skyldig?*, ma gli interessa l’utilizzo del verbo «*jakah*», “incriminare”: Giobbe vuole incontrare, cioè, Dio *di persona*, non attraverso i suoi legali, ed è questa sua stessa audacia a testimoniare in favore della sua innocenza, in quanto «il volto di Dio polverizza chi gli si accosta da colpevole» (*Ivi*, pp. 436-440).

superato: i termini “realtà”, “idealità”, “linguaggio”, sono tutti calati nel contesto dialettico tempo-movimento. La stessa *Gjentagelse* è “tricotomica”: in una prima forma è applicata al movimento, ovvero precisamente ciò che la metafisica vorrebbe pensare ma che, essendo un *inter-esse*, essa non può pensare, *ergo* il suo paradosso; in secondo luogo in relazione al peccato, laddove la parola svincola dai precetti etici, ed in tal guisa scagionerebbe il giovane; il terzo tempo è quello della fede, paradosso assoluto oltre la stessa *Aabenbaring*, “Rivelazione”, come *Forsoning*, “Riconciliazione”.

Così come tre sono i finali, le svolte, che Kierkegaard può dare alla vicenda: un primo, scartato, il più felice, la Ripresa autentica in forza della quale essa riesce, il giovane recupera se stesso e la ragazza, e dunque si sposa; un secondo, parimenti scartato, l'esito del primo abbozzo della prima parte, secondo cui la Ripetizione non riesce, il giovane perde sia se stesso che «lei», e si suicida; un terzo, poi accolto, per cui la *Gjentagelse* riesce a metà, perdendo, il giovane, l'amata, ma recuperando se stesso, diventando poeta. È un finale che prende forma pian piano, mentre la lettera seguente, del 15 novembre, nomina il grande assente della precedente:

«Se non avessi Giobbe! È impossibile descrivere le sfumature di significato, e la varietà di significati che ha per me. Io non lo leggo come lo si legge un altro libro, con gli occhi, ma metto, per così dire, il libro sul mio cuore e lo leggo con gli occhi del cuore, e in una sorta di *clairvoyance* comprendo il dettaglio nella maniera più diversa [...]. Ognuna delle sue parole è cibo e veste e medicina

per la mia anima in miseria. Ora una sua parola mi scuote dal letargo destandomi perciò a nuova inquietudine, ora placa la furia infruttuosa che mi rode dentro, fa cessare i conati orrendi e muti della passione. Ma avete letto Giobbe? Leggetelo, leggetelo e rileggetelo. Io non ho l'ardire di trascriverne neppure un solo sfogo in una lettera a voi, benché trovi la mia gioia a ricopiare di continuo tutto ciò che ha detto, ora in caratteri gotici, ora in latini, ora su un formato, ora su un altro. Ognuna di queste copie, applicata al mio cuore malato, è un toccasana divino. E del resto, chi fu toccato e sanato da Dio quanto Giobbe?»⁸⁶.

Non trova soltanto mera consolazione, il giovane, in Giobbe. Scrive di non sentirsi degno di citarne neanche una riga, neanche di ripetere la sentenza già citata, stante il rispetto ch'egli porta agli anziani e, soprattutto, stante la *presenza* che egli percepisce come tale, il Giobbe in carne e ossa al suo fianco, un uomo umano quanto lui, e che risiede, come lui, in una zona di confine con la poesia, dalle idee perennemente in moto, un uomo umano che non può esser stato una mera finzione poetica e – seppure lo fosse stata – il giovane si assume la responsabilità di quelle stesse parole che, *in presenza*, non gli va di citare. Perché egli comprende le grida di Giobbe, eppure teme di attirarsi le sue sventure al solo leggerlo, al solo salire, imperterrito, di un'angoscia che lo assale riga dopo riga.

⁸⁶ S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., pp. 103-105; *SKS* 4, pp. 72-74. Per una *summa summarum* del ri-credere nel tempo come segno del credere nell'eterno, cfr. R.A. Furtak, *Believing in Time Rethinking Faith and History in Philosophical Fragments, Works of Love and Repetition*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2004*, Berlin-New York 2004, pp. 100-116.

La lettera del 14 dicembre comincia, difatti, rifacendosi a un altro saggio biblico: «*Alt har sin Tid*», “Ogni cosa ha il suo tempo”. Scrive il giovane, convalescente da una febbre invernale: «Il segreto del libro, la forza vitale, il nerbo, l’idea è: Giobbe malgrado tutto ha ragione (*uagtet alt Dette har Ret*). Qualunque spiegazione umana è per lui soltanto un malinteso, e tutta la sua angustia, vista in rapporto a Dio, solo una specie di sofisma che non può certo risolvere da sé, ma che confida possa risolvere Dio»⁸⁷.

A ben guardare, è lo stesso dilemma che attanaglia Kierkegaard; la maschera del giovane, per certi tratti, coincide a tal punto col suo volto che risulta difficile discernere tra i due. Qui, ad esempio, in Giobbe vedono entrambi colui che rigetta ogni *argumentum ad hominem*, in quanto mantiene impavido la sua convinzione, il suo aver ragione a dispetto di tutte le apparenze. «Si sa innocente e puro nell’intimo del cuore – eppure l’esistenza intera lo smentisce». È quel che Kierkegaard non riesce a spiegare alla sua Regine, ma che risulta difficile da capire a lui per primo. La saggezza mondana, intanto, vede nella sofferenza di Giobbe la giusta punizione per un qualche peccato commesso; Giobbe rifiuta qualsiasi dialettica delitto-castigo, ed è questo che piace a

⁸⁷ Ivi, p. 106; p. 75. Sergio Givone, distinguendosi da chi considera Kierkegaard, per quanto riguarda la lettura di Giobbe, «un punto di riferimento», la reputa essere, invece, vicina alla tradizione, mera risposta, in chiave biblica, alla *Versöhnung* hegeliana (cfr. *Colloquio con Sergio Givone*, cit., p. 97). Dello stesso autore, cfr. *A partire da Kierkegaard*, in: «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 1/2000, pp. 79-86. Ad riconoscere una certa portata di *Versöhnung* in Kierkegaard, ma intesa già come *Forsoning*, una “riconciliazione” memore, cioè, della differenza qualitativa tra Dio e l’uomo, e che si faccia paradigma di un pensiero tutto di riconciliazione è D. Glöckner, «*Die glückliche Liebe*» - Søren Kierkegaards *spezifisches Verständnis der Wiederholung als Zugang zu seinem Versöhnungsdenken*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, cit., pp. 240-254. A soppesare il *residuum* hegeliano nel concetto kierkegaardiano di *Gjentagelse* è invece J. Stewart, *Hegel als Quelle für Kierkegaards Wiederholungsbegriff*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1998*, Berlin-New York 1998, pp. 302-317.

Kierkegaard, oltre che al giovane. Entrambi non si accontentano della spiegazione che sopraggiunge al suo addivenire a questionare con Dio, ai suoi occhi che vedono, si pentono e credono, quella spiegazione che, *a posteriori*, è capace di vedere nel tutto una prova. È la tesi che porta avanti il giovane, secondo la quale Giobbe non sia un eroe della fede, al pari di altri grandi del Vecchio Testamento, ma tutt'al più l'avvocato dell'uomo al processo con Dio, durante il quale tutto può accadere.

«Questa categoria di prova non è né estetica né etica né dogmatica – è trascendente. Solo un sapere della prova, capace di riconoscerla come prova, troverebbe il suo posto in una dogmatica. Ma appena è subentrato questo sapere, l'elasticità della prova risulta indebolita, e la categoria diviene un'altra. Questa categoria è affatto trascendente e pone l'uomo in un rapporto di opposizione a Dio puramente personale, in un rapporto tale per cui non possono più bastargli spiegazioni di seconda mano [...]. Vedo benissimo che tale categoria potrebbe avere per scopo di cassare e sospendere la realtà intera determinandola come una prova rispetto all'eternità. Però questo dubbio non mi ha soverchiato, in quanto la prova, essendo una categoria *temporanea*, è determinata *eo ipso* rispetto al tempo, e deve essere quindi superata nel tempo»⁸⁸.

⁸⁸ Sul punto, cfr. G. Modica, *Fede, libertà, peccato. Figure ed esiti della «prova» in Kierkegaard*, Palermo 1992, recensito da S. Davini, in: «Kierkegaardiana», 17/1994, pp. 197-199. Tesi di fondo dello studio citato è che la prova di Giobbe, pur concernendo una questione di fede, riguarda la libertà, mentre quella di Abramo, che invece coinvolge *in primis* la libertà, rappresenta invece la fede. In Giobbe Kierkegaard rinviene la vera e propria incarnazione della libertà, nel suo difendersi dinanzi a Dio e dinanzi al mondo: in tal senso la libertà troverebbe il suo compimento nella fede, la quale, dal canto suo, trova nella libertà la sua *necessaria* condizione. Sarebbe proprio la consapevolezza del suo avere ragione dinanzi a Dio, essendo impossibile una spiegazione razionale delle sue sofferenze, a piegare Giobbe a

Le lettere del giovane accompagnano passo passo la sua lettura, e il suo commento, del testo biblico; quella del 13 gennaio tratta del suo finale, del “Signore che abita nuovamente nelle tende di Giobbe come ai bei tempi”, e del raddoppiamento di tutti i suoi beni. «*Job er velignet og har faaet Alt dobbelt. – Det kalder man en Gjentakelse!*»: “Giobbe è benedetto dal Signore e ha ricevuto tutto *al doppio*. – È quella che si dice una *Gjentakelse*”. Ai tempi di Giobbe si trattò senz’altro di una ripresa, di un prendere di nuovo all’indietro tutti i suoi beni anzi ricevendone il doppio, ma i suoi erano tempi – come analizzerà Kierkegaard in seguito – ignari dell’eternità, tempi fermi al “Tutto è nuovo” privo dell’“in Cristo” come tempo del luogo. Parola chiave che in questa missiva compare è «*Tordenveir*», “temporale”. L’evento atmosferico è qui, infatti, allegoria del tuono inteso come apparizione di Dio, come momento del suo giudizio, come impensabile per la ragione umana, come evento credibile soltanto per fede:

«Chi avrebbe mai potuto pensare questa conclusione? Eppure, se non è pensabile questa, lo è tampoco ogni altra. Quando tutto è a un punto morto, quando il pensiero s’arresta,

un’infinita e confidente sottomissione alla Sua volontà, fedele all’assunto di poi secondo cui «Là dov’è impossibile comprendere, bisogna credere». La prova di Abramo esemplifica invece che la fede è rischio, pur essendo anzitutto “un atto di libertà”. Quando l’eroe tragico sacrifica il suo amore paterno a causa della legge morale, egli sacrifica qualcosa che è certo a causa di qualcosa che è ancora più certo. Al contrario, coloro che, come Abramo, sacrificano la propria paternità a causa del comando di Dio, sacrificano l’universale per qualcosa di più alto di esso, e si ritrovano in uno stato di assoluta incertezza. Altro elemento che la categoria di «prova» contiene ma non tematizza nello specifico è il male, in Giobbe presente sotto le spoglie della sofferenza ingiusta e ingiustificabile, in Abramo sotto quelle della morte. La temporaneità della prova, inoltre, la qualifica come evento proprio di un periodo antecedente l’avvento di Cristo nella storia, conferendole statuto ontico, mentre solo nel cristianesimo essa avrà carattere ontologico. Ma la colpa ontologica cristiana – argomenta Modica – diverrà concreta solo allo stato ontico del peccato. Ma il peccato originale è esso stesso paradosso: di qui, la teodicea kierkegaardiana sarebbe anch’essa una teodicea paradossale, essendo tale nei suoi presupposti: inesplicabile il peccato, incomprensibile l’onnipotenza di Dio. Su Giobbe, cfr. *Ivi*, pp. 17-40; su Abramo in part. pp. 41-92.

quando la lingua ammutolisce, quando la spiegazione torna a casa disperata – allora ci vuole un temporale. Chi può capire questo? E tuttavia, chi può trovare qualcos'altro? Giobbe ottenne dunque torto? Sì, e per sempre, poiché non c'è una corte superiore a quella che lo ha giudicato. Giobbe ottenne ragione? Sì, e per sempre, in quanto ha ottenuto torto *davanti a Dio*»⁸⁹.

Il giovane ripercorre l'*iter* giobbico, dai “bei tempi” alla perdita progressiva e apparentemente senza ragione di tutti i suoi beni, ai “baratti” suggeriti dagli amici di accettare la pena, perché di nient'altro si trattava. «Giobbe non vuole. Così si stringe il nodo, si forma quel groviglio che solamente un fulmine può sciogliere»⁹⁰.

⁸⁹ S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., pp. 111-112; SKS 4, p. 79. S.H. Bergman, pensatore ebraico, tiene a sottolineare le differenze tra il concetto di *Gjentagelse* kierkegaardiano, inteso quale costante rinnovamento della vita, una ripresa di essa, e quello ebraico, per il quale esso significa un ri-possesto spirituale del passato. Uno dei suoi capitoli si intitola, infatti: *The Book of Job – The True Book of Repetition*, ed in esso sostiene la particolare lettura che ne fa Kierkegaard, nella cui opera «a person is born anew after he has grown old. He enters a new and direct relationship with his Creator» (S.H. Bergman, *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*, trad. dall'ebraico di A.A. Gerstein, New York 1991). Di tutt'altro avviso L.H. Schmidt, secondo il quale la trascendenza che Kierkegaard rivendica per la “sua propria” categoria altro non è che il messianesimo ebraico, il sigillo e suggello del Vecchio Testamento (L.H. Schmidt, *Kierkegaards Gjentagelse*, in: «Kredsen», 1/1989, pp. 69-82).

⁹⁰ S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., p. 112; SKS 4, p. 80 («*Det vil Job ikke. Hermed strammes Knuden og Forviklingen, som kun kan løses ved et Tordenslag*»). Un valido tentativo (cheché ne dica la poco lusinghiera recensione di D. Glöckner, in: «Kierkegaardiana», 2/2002, pp. 223-226, mentre è già più positiva quella di E.F. Mooney, in: «Søren Kierkegaard Newsletter», 42/2001, pp. 20-22) di ricostruzione della categoria di *Gjentagelse* è quello di N.N. Eriksen, *Kierkegaard's Category of Repetition. A Reconstruction*, cit., anzitutto perché cerca di farlo alla luce dei successivi sviluppi sia nello stesso Kierkegaard che nel pensiero europeo che da esso ha tratto ispirazione (Eriksen ha in mente in primo luogo la nozione heideggeriana di *Geschichtlichkeit*, la quale, «despite a lack of recognition, seems to owe more to Kierkegaard than to anybody else», dovendo a Heidegger, ed al conte Yorck per mezzo di lui, il solo “conio filosofico”). Quel che gli preme evidenziare è la connessione «non solo cronologica, ma anzitutto tematica» (*Ivi*, p. 40) tra i discorsi edificanti e gli scritti pseudonimi. Il nodo, stretto a suo dire «between historicity and repetition», si allenta riallacciandosi a tre figure bibliche, ognuna racchiudente in sé un aspetto della storicità intesa quale «openness towards the future». Laddove, infatti, l'esercizio anamnastico consiste nel rintracciare il nuovo indietro nel vecchio, il momento proprio della *Gjentagelse* ha luogo quando il vecchio diventa nuovo, e dunque il movimento stesso si svolge in avanti, non confinato al passato. Nei *discorsi edificanti* del 1843/44, sono Giobbe, Anna e Paolo a farsi rappresentanti di tale temporalità propria della *Gjentagelse*. Giobbe, in particolare, è assunto come paradigma dell'autentica trasfigurazione religiosa: il suo ottenere e perdere sono, per l'appunto, trasfigurati, nel dare e prendere di Dio, alla luce della cui

Si stringe, in tal modo, il nodo dialettico della prova, una di quelle che possono esser dette tali soltanto una volta superate, stando qui il loro carattere eccezionalmente universale.

A tre capoversi dalla fine il giovane riprende a rivolgersi a Constantius, chiedendosi se, tenendo presente la storia di Giobbe, non possa esser stata una fortuna anche per lui non aver messo in atto quel perfido piano, se cioè non possa accadere anche per lui una ripresa di tal fatta, se quel non esser colpevole alla fine sarà apprezzato da Dio, che lo ricompenserà con un recupero raddoppiato di quanto aveva e che ora gli appare più che mai perduto. Ma un tale ragionamento è anch'esso all'interno di quella logica che Giobbe aborrisce.

La lettera seguente, datata 17 febbraio, lo conferma. Il giovane si descrive come “*suspense grado*”, dizione che nella Danimarca dell'epoca indicava il tempo indefinito, concesso dal re, prima o in luogo della condanna a morte. È a tempo indefinito, dunque, in attesa di un temporale, e con esso di una ripetizione o ripresa che sia, fosse solo un recupero di quel che aveva. Egli si aspetta, anzi, questo temporale sciogla quel nodo ora troppo stretto e lo renda in grado di far da marito alla sua amata.

Nel manoscritto originale di Kierkegaard seguono a questo punto almeno cinque fogli strappati. Rapportando il tutto alla

dialettica il presente è redento dal passato dal momento che l'economia del perdere e dell'ottenere viene come superata nel momento del render grazie a Dio pentendosi al suo cospetto. Il nodo ulteriore tra *Forklaring*, spiegazione, e *Forklarelse*, trasfigurazione, chiarisce il divario tra storicità autentica (le cui tre figure divengono emblemi dei tre atteggiamenti-chiave del pentimento, dell'aspettativa e della trasfigurazione) e storicità della comprensione, che ha il suo limite nel concepire la verità del sé come un essere-un-tutto, anziché come essere-davanti-a-Dio. Di qui l'autore affronterà «the Question of the Other» (cfr. *Part Two*, pp. 65-112) e quella del divenire (*Part Three*, pp. 113-164) fino a porre a confronto, *face to face*, la *Gjentagelse* kierkegaardiana con l'eterno ritorno nietzschiano (in part. p. 136 sgg.).

reale esperienza kierkegaardiana, ci si aspetta il venir meno di quella speranza di sposare Regina, speranza finora – nonostante tutto – sempre ancora caldeggiata. Segue invece un intermezzo di Constantius, ridestatosi per via delle lettere dal suo moto pendolare. «*Det han lider af er en utidig melancolsk Høimodighed, der intetsteds har hjemme uden i en Digers Hjerne*» suona la sua sentenza: “Ciò di cui soffre è un’intempestiva generosità malinconica che non sta né in cielo né in terra, ma soltanto nel cervello di un poeta”⁹¹. Constantius non crede a nessun temporale in grado di sciogliere il nodo di malinconia da cui è affetto lo stesso Kierkegaard, ed impersona una sorta di scettico guastafeste che ancora guarda al proprio piano – infallibile in quanto conteneva l’Idea come criterio – come al migliore che si potesse imbastire: a suo dire il giovane, non attuandolo, non realizza ancora sarebbe stata «*det ene rigtige*», “l’unica strada giusta”.

Il 31 maggio il giovane amico scrive la sua ultima lettera a Constantin. L’incipit è deciso e reciso: «*Hun er gift*», “si è sposata” lasciando presagire la più cupa delle disperazioni. Racconta di aver lasciato cadere il giornale da cui ha letto l’annuncio del fidanzamento, fulminato dalla notizia. Il finale grida invece «*priset være quindelig Høimod*», “sia lodata la generosità femminile”. Di mezzo c’è una pagina che racconta il dispiegamento di una *Gjentagelse* avvenuta, cadenzata da un’anastrofe ogni volta a capoverso: «*Jeg er atter mig selv*», “sono di nuovo me stesso”. Questo ri-esser-si costituisce per il giovane la sua *Gjentagelse*.

⁹¹ S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., p. 115; SKS 4, p. 83.

«Comprendo ogni cosa, e l'esistenza mi sembra più bella che mai. Tra l'altro, è giunto proprio come un temporale, malgrado io debba tutto alla sua generosità. Chiunque lei abbia scelto [...] ha però agito generosamente, se non altro dimenticandomi completamente»⁹².

I termini del *Diario* coevo non sono pure coincidenze. L'individualità umoristica finisce *fulminata dal temporale* da cui si aspettava di diventare, miracolosamente, marito in virtù dell'assurdo. Eppure, la sua reazione sembra vitalissima: «Non c'è dunque una *Gjentagelse*? Non ho avuto tutto al doppio? Non ho riavuto me stesso, e proprio in modo tale da poterne sentire doppiamente il valore? E cos'è al confronto una ripetizione di beni terreni, la quale è indifferente (*ligegyldigt*) ai fini dello spirito? Soltanto i figli Giobbe non ebbe al doppio, poiché una vita umana non si lascia raddoppiare così. In questo caso è possibile solo la ripetizione dello spirito, per quanto nella temporalità non risulti mai perfetta come nell'eternità, che è la *Gjentagelse* vera.

⁹² S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., p. 120; *SKS* 4, p. 87. Individua proprio nell'amore il perno attraverso il quale la *Gjentagelse* può manifestare le sue proprietà trasfigurative C. Enia, *Glaube, Opfer und Wiederholung: die "Unerkennbarkeit des Wunders" im Kampf des Glaubens gegen das Böse bei Søren Kierkegaard*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2004*, cit., pp. 496-524. Sono due i romanzi danesi più recenti e fortunati, tra loro assai diversi, entrambi assai documentati, a trattare la storia d'amore – *Lidelseshistorie*, storia e di passione e di sofferenza – tra Kierkegaard e la Olsen. Il primo (F. Jor, *Din for evig. Søren og Regine*, Copenhagen 2002, traduzione dall'originale norvegese di C. Berthelsen) ha per narratrice la stessa Regine, che troviamo aggirarsi all'Assistens Kirkegård (il cimitero "monumentale" della capitale scandinava) l'anno in cui ella diventa vedova del marito Schlegel, e, accompagnata dalla sua domestica, sosta anche sulla tomba del primo amore. La tappa spingerà una Regine ormai anziana a raccontare alla giovane accompagnatrice tutta la storia del suo rocambolesco fidanzamento col famoso pensatore. Il secondo (S. Gotfredsen, *Regine. En Fortælling om Søren Kierkegaards forlovede*, Copenhagen 2005) conferisce a Regine una personalità fortemente religiosa (probabilmente specchio della stessa tonalità emotiva dell'autrice, famosa teologa), "cresciuta" e "edificata" dagli scritti dell'uomo che non riuscì mai a dimenticare.

Sono di nuovo me stesso – le macchine sono in moto, strappati i lacci in cui ero preso, rotto l’incantesimo che m’aveva stregato al punto da non poter tornare in me stesso. Non c’è più alcuno che sollevi le sue braccia verso me, la mia liberazione è sicura. Sono nato a me stesso, ch  con Ilizia a mani giunte la partorientente non pu  generare»⁹³. Avviene il parto ed   lui a rinascere. Lui che adesso dice di appartenere all’idea, la stessa che Constantius poneva come criterio del piano che lo avrebbe salvato.

Con una tale *Gjentagelse* si chiude *Gjentagelsen*, libro bizzarro – si compiacer  Kierkegaard - scritto in modo tale che neanche gli eretici potessero comprenderlo. L’Annesso di Constantin Constantius rester  nel cassetto al pari di un’annotazione destinata al *Poscritto*, redatta nel ’45, poi cancellata dalla copia finale per la stampa. Johannes Climacus sta passando in rassegna le opere edificanti di Magister Kierkegaard, quando scrive:

«Che il discorso su Giobbe sia diverso dagli altri   abbastanza evidente, ed   sempre una gioia vedere un giudice del

⁹³ S. Kierkegaard, *La ripetizione*, cit., p. 121; *SKS* 4, p. 87. Ultimo contributo che vogliamo qui citare nel *mare magnum* di scritti sul tema   quello di V. Tsakiri, *Repetition qua ‘double contemporaneity’: God-man and the Single Individual*, in: «S ren Kierkegaard Newsletter», 51/2007, pp. 33-41, nel quale l’autore estende – anacronisticamente – la categoria della “contemporaneit ”, che Kierkegaard annuncia come riprendibile in grazia dell’incarnazione, a tre figure vetero-testamentarie, quali quelle di Giobbe, Abramo e Adamo, le quali si rivelerebbero archetipiche proprio nella loro interrelazione col singolo. La *Gjentagelse*   cos  interpretata come un movimento trascendente verso la fede: chi si fa contemporaneo di Abramo o Giobbe presuppone per  - e qui Tsakiri si rif  a *Begrebet Angest* - una contemporaneit  con Adamo, simbolo della possibilit , per ogni singolo, di ri-peccare con lui ri-essendo singolo, riscegliendo liberamente Abramo come “padre della fede”. La “contemporaneit ” sar  dunque “doppia” in quanto, nel farsi contemporanei di Cristo, lo si   – in contemporanea –, prendendo coscienza del peccato, di Adamo. Il “*God-man*” del titolo simboleggia appunto l’uomo-Dio che, figlio di Dio, soffre come uomo, e racchiude in s  «*the fullness of time*». M.L. Taylor (*Ordeal and Repetition in Kierkegaard’s Treatment of Abraham and Job*, cit., pp. 33-55) indica il cuore della «ripresa» giustappunto nel «*born anew*» di *Gv.* 3,3, in s  altra faccia della «pienezza dei tempi» di cui sopra.

livello della firma Kts che coglie nel segno con una tale certezza. La ragione di questa differenza me l'ha raccontata il Magister stesso. Nello scritto "La Ripresa" Giobbe veniva usato in modo tale <talmente avvolto nella passione> da poter facilmente sortire un effetto disturbante su questo o quel lettore, abituato a trovare una più pacificante edificazione nel considerare [quel]l'uomo devoto. [In margine: se tuttavia l'utilizzo in quello scritto psicologico e poetico abbia dovuto esser d'accordo] Perciò egli ha deciso subito di farlo suo al fine di preservare Giobbe come un esempio religioso (*et religieust Forbillede*) anche per colui che non è provato nella più estrema delle sofferenze <o sperimentando vuole avere questo. Il Discorso edificante uscì qualche settimana dopo "La Ripresa">»⁹⁴.

Il 6 dicembre 1843, dunque, a circa 7 settimane da quel ricco 16 ottobre, appariranno presso Philipsen i *Fire opbyggelige Taler*, ultima raccolta dell'anno prima della ripresa nel '44. A conferma – semmai ce ne fosse ancora bisogno – del dialogo esistente tra gli stessi scritti di Kierkegaard, due dei quattro discorsi saranno dedicati ad un versetto dalla lettera di Giacomo, suo "primo amore". L'ultimo a quello famoso dal Vangelo di Luca circa la propria anima nella pazienza, qui coniugando il verbo «*at erhverve*», "acquisire".

⁹⁴ Pap. VI B 98,52, pp. 186-187. Cfr. N.N. Eriksen, *Kierkegaard's Category of Repetition...*, cit., nota n. 87, p. 43, nella quale Eriksen si rifà al galeotto articolo di Mynster del capodanno 1844, ove il vescovo, polemico contro quel generale fraintendimento della predica ridotta a stolido esercizio accademico, oltre al primo dei *Quattro discorsi edificanti 1843* in cui – proprio in Giobbe – riconosce un tributo al padre di Kierkegaard, cita un passo da *Gjentagelsen* («Giobbe ottenne dunque torto? Sì, e per sempre [...]. Giobbe ottenne ragione? Sì, e per sempre, in quanto ha ottenuto torto *davanti a Dio*», tr. it. pp. 111-112) come «un esempio di predica in grado di commuovere qualsiasi cuore sensibile». È una «religiosità disturbante», dunque, la figura di Giobbe secondo Kierkegaard. Per un prosieguo del discorso, cfr. *Infra*, cap. III.

Ma il primo discorso, quello che poi si attirerà il commento di Kts nel capodanno del '44, tratta proprio quelle parole che al giovane di "*Gjentagelsen*" apparivano grida. Il primo dei *Quattro discorsi* s'intitolerà e svolgerà, con un effetto "meno disturbante", la sentenza di Giobbe: «*Herren gav, Herren tog, Herrens Navn være lovet*», "Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia lodato il nome del Signore".

CAPITOLO TERZO

Giobbe e Qohelet: Voci del Verbo?

«Per distinguere una luce occorre sempre un'altra luce. Quando si è completamente al buio e appare un punto di luce, non è assolutamente possibile discernere l'origine della luce, perché al buio non si può determinare nessun rapporto di spazio. Soltanto con un'altra luce si potrà precisare la posizione del primo punto rispetto al secondo»¹. Suona così, datato 15 aprile 1834, il primo appunto in assoluto del *Diario* di Kierkegaard, allora quasi ventunenne, già precocemente interessato a un gioco dialettico, un gioco di luce.

È grazie a «*et Lyspunct*», infatti, per via di “un punto di luce” – «*for sit Skyld*» anticipando i termini polivalenti di poi – che un buio di per sé impenetrabile viene a perdere la sua oscura fittezza, un buio fitto ancora abbastanza, però, da non consentire di cogliere da dove quel fastidioso punto venga, nell'originale kierkegaardiano: «*hvilket det var*», un più scarno “quale esso sia”. È necessaria allora una seconda luce che venga a correlarsi a quella prima, che venga a stabilire, con essa, «*et Rumforhold*», “un rapporto di spazio”, vero e proprio αδυσπότης all'interno del «*Mørke*» qui descritto, un “buio pesto” scongiurato soltanto all'instaurarsi del rapporto tra le due fonti.

¹ Pap. I A 1; *Diario*, vol. 2, n. 1, p. 9.

È al rapportarsi del rapporto stesso che avviene, dentro e fuor di metafora, l'illuminazione: i due punti assumeranno una posizione nello spazio, corrisponderanno a un dato istante nel tempo. Il passo dei *Papirer* restituisce il Kierkegaard più rispondente a quell'imperativo della conoscenza (*Erkjendelsens Imperativ*) che già strenuamente lo anima, un imperativo "doppio" rispondente al dove (*hvor*) e al quando (*hvornår*), ma che prima di tali specifiche "coordinate" è interessato al come (*hvorledes*) del che cosa (*hvad*).

Nel *Journal* NB 21 del 1850, a sedici anni, dunque, dal suo primo intimo scrivere, egli stilerà un passo di media lunghezza, il cui titolo suona laconicamente: «*Hvad – og Hvorledes*», "che cosa – e in che modo", o anche, come il maiuscolo suggerisce, in forma sostantivata: "Il ciò – e il come".

«La legge per il rapporto fra la situazione presente e la situazione nuova, entro il cristianesimo, è semplicemente questa: la situazione nuova non è un nuovo «ciò», ma un nuovo «come» del vecchio «ciò». Però il servire a un «come» non può essere facilmente evidente, né soddisfare le passioni terrene che vogliono cacciare la cosa vecchia, e arrivare esse a dominare ecc. Per questo tutti gli impazienti e i mondani vogliono trasformare la cosa nuova in un «ciò», perché ne siano ben messi in vista... gli autori»².

² Pap. X 3 593, 1850; *Diario*, vol. 8, n. 3233, p. 134. Kierkegaard prende a scrivere i *Journaler* NB a partire dal marzo 1846, a ridosso della stampa del *Poscritto conclusivo non scientifico* (27 febbraio). La dicitura NB, che Kierkegaard tracciava a mo' di frontespizio su ognuno dei quaderni da allora redatti, sta precisamente a indicare "Nota Bene": egli stesso li numererà in ordine progressivo in riferimento al tempo di stesura. In tutto, dunque nel giro di 9 anni, saranno 36: una *escalation* vera e propria si avrà nel 1854, quando, in piena "neutralità armata" ormai più armata che neutrale, ne riempirà quasi uno al mese. I Quaderni di studi kierkegaardiani, la rivista a cadenza annuale, edita dalla casa editrice Il Melangolo, a cura della Società Italiana Studi Kierkegaardiani (SISK), presieduta da Virgilio Melchiorre,

La sottigliezza del ragionamento kierkegaardiano è qui già tutta volta a chiamare in causa, all'appello, identità e differenze: il rapporto, di spazio e di tempo - che viene ad instaurarsi tra «*et Bestaaende og det Nye*», “una situazione esistente e quella nuova”, a loro volta in chiasmico rapporto nei loro rispettivi «come» e «ciò» -, attira, e non potrebbe non attirare, la più accorta attenzione del Kierkegaard maturo, tagliente nel suo tortuoso sentenziare: «*det Nye er ikke et nyt Hvad, men et nyt Hvorledes af det gamle Hvad*», “il nuovo non è un nuovo «ciò», ma un nuovo «come» del vecchio ciò»³.

tengono fede e rendono omaggio, in tal senso, al proposito kierkegaardiano: la copertina riprende quella dei taccuini di Kierkegaard ed ha per titolo complessivo, per l'appunto, «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani». Con quella sigla Kierkegaard soleva indicare «ciò» che si proponeva di tener presente, il «come» del suo tenerlo a mente. La rivista italiana, per sua esplicita ammissione, ne riutilizza la sigla proprio ad indicare una “ripresa” del suo esercizio di pensiero. Il logo dei Quaderni, inoltre, riproduce il disegno di un uomo con il cannocchiale – sorta di autoritratto di pugno dello stesso Kierkegaard, contenuto in una lettera a Regine [in: *Breve og Aktstykker...*, cit., vol. 1, n. 17, pp. 49-50], che lo ritrae sul *Knippelsbro*, il “Ponte di Knippel”, ponte tuttora così denominato a Copenaghen, e che collega la *Indre by*, “città interna, centro città”, con l'isoletta di *Christianshavn*. A un passo dal ponte di Knippel abitava Regine ai tempi del fidanzamento con Kierkegaard, che dunque nell'autoritrarsi lascia assumere al cannocchiale la valenza di uno “zoom” verso casa di «lei» - : vuole con ciò sottolineare un duplice aspetto della sua fisionomia intellettuale: quello dell'osservatore accurato e quello dell'ironista acuto e mordace. La scelta *e* del titolo *e* del logo, nonché dell'intento *tout-court*, risulta più che mai felice, laddove segnala una *profonda* *riconoscenza* per gli stessi dettagli, singolari universali del pensiero kierkegaardiano. Un articolo contenuto nel primo numero della rivista riprende esemplarmente tutti i termini cui qui si rimanda tra le righe: cfr. A. Giannatiempo Quinzio, *Notabene cristiano: il fatto storico che Dio è esistito*, in «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 1/2000, pp. 101-114.

³ Il passo del *Diario* continua: «Quando un simile nuovo «come» è servito da un autore con vera abnegazione (*Selvforagtelse*) – e allora ci sono alcuni che si uniscono a lui o adottano le sue idee, quando costoro non hanno la stessa abnegazione, succederà che egli presto non potrà soddisfare la loro impazienza. In quest'impazienza sarà importante per loro riuscire a mostrare ch'egli abbia portato un nuovo «ciò» e a questo titolo chiamarlo il dominatore – purché poi ci sia un avanzamento di carriera per coloro che hanno adottato le sue idee. Se egli rifiuterà questo, verrà accusato dai suoi seguaci di tradimento della causa, o di debolezza ecc. Certo, dato che si tratta di abnegazione!». La forma non compiuta, piuttosto incidentata, dell'appunto kierkegaardiano non perciò ne rende impossibile la comprensione: i finti sostenitori del nuovo autore che con abnegazione si sforza di servire il «come» nel quale crede, in realtà non mirano ad altro che ad un avanzamento di carriera, e si sforzano, in direzione ostinata e contraria, di far apparire il «come» dell'autore che fingono di sostenere alla stregua di un nuovo «ciò» che sia quanto più possibile sostenibile e che valga la menzogna di inneggiare a lui come “dominatore”. Nell'ipotesi costui rifiuti il loro sostegno “finalizzato a”, ecco che egli decadrà dal “dominatore” che poteva essere al prezzo del baratto

Quali siano il «come» e il «ciò» prima della sopraggiunta distorsione, viene lecito domandarsi. «*Indenfor Christendommen*», perimetra i contorni della questione Kierkegaard: “all’interno del cristianesimo”. Vi è un rapporto tra due situazioni, dunque, all’interno dello stesso cristianesimo: una, la presente, e l’altra, la nuova, la quale è specificata per la novità ch’essa apporta non nel suo essere intrinseca, quanto nell’inedita modalità di relazione che manifesta. La presente è definita «*et Bestaaende*». Negli anni seguenti, la stessa espressione, però con l’articolo determinativo (sicché suonerà «*Det Bestaaende*»), diventerà per Kierkegaard il sintagma polemico per indicare la Chiesa di Stato danese, laddove il senso di consolidamento inteso nel verbo viene ad irretirsi nel significare “l’ordine stabilito”.

La situazione nuova è qui invece quella che Kierkegaard si augura venga ad innescarsi: una situazione che non sia, appunto, un nuovo contenuto di sapere - giacché al cristianesimo non c’è, qoheleticamente, niente da aggiungere né niente da togliere -, quanto una nuova forma di quel vecchio sapere ora assunto come imperativo da attuare, riconosciuta la stolidità di un conoscere applicato a un oggetto che non è tale. Gli impazienti e i mondani

al “dominato” che diventa all’emergere del profitto. Quello che Kierkegaard in tal senso descrive, utilizzando il prisma ermeneutico del lemma «*Selvforagtelse*», è il sopravvento del ciò sul come, della fame di «ciò» come famelicità per una “novità” come chiave usurata del progresso. Un’opera poco conosciuta di Kierkegaard, e nella quale, oltre ai temi qui ripresi, egli sostiene vi sia un’accezione di “pienezza dei tempi” del tutto peculiare, è *En literair Anmedelse* (Una recensione letteraria), 30 marzo 1846, in: *SKS* 8, a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff e J. Kondrup, testo ristabilito da F. Gredal Jensen e K. Ravn, Copenhagen 2004; tr. it. di D. Borso, Milano 1995. Sul punto, cfr. il saggio di E. Alessiato, *Søren Kierkegaard critico della modernità. Una recensione letteraria*, in M. Nicoletti – S. Zucal (a cura di), *Søren Kierkegaard. Filosofia ed esistenza*, «*Humanitas*» 4/2007, pp. 723-765; per un contesto più internazionale, cfr. N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1999*, Berlin-New York 1999, nonché R.L. Perkins (a cura di), *IKC. Two Ages*, vol. 14, Macon 1984. Uno dei contributi più stimolanti presenti in quest’ultimo è quello di J.M. Hoberman, *Kierkegaard’s Two Ages and Heidegger’s Critique of Modernity*, in: *Ivi*, pp. 223-258.

premono, invece, affinché quel «come» sia inteso alla stregua di un «ciò», di una novità in tutto e per tutto decantata «*at der ret kan falde Lys paa – Ophavnsændene*», “perché la luce possa ben cadere su – gli autori”.

Gli uomini, impazienti e mondani in prima linea, hanno fame di novità di cui dirsi gli autori, i creatori, gli ideatori su cui cadano i riflettori, metafora per quella luce che – nietzschianamente – li illumini non per meglio vedere, ma per meglio brillare.

Già in una delle ultime pagine del *Journal* NB precedente, risalente allo stesso 1850, Kierkegaard scrive un lungo passo, costituito da periodi brevi e snelli, dal titolo: «*Forbilledet*», “Il Modello”. Esso suona piuttosto “nietzschiano” *ante litteram*: è uno dei rari luoghi, infatti, in cui Kierkegaard accusa Paolo di aver forgiato un cristianesimo a sua immagine e somiglianza, un cristianesimo paolino come antesignano del cristianesimo umano, troppo umano che gli uomini, pure, finiranno per reputare troppo alto rispetto alle loro forze. Così Kierkegaard:

«Mentre viveva, Gesù Cristo era il Modello; compito della fede era di non scandalizzarsi di questo singolo uomo che era Dio, ma credere; e poi seguire Cristo, divenire suoi discepoli. Poi Cristo muore. Ora s'introduce un cambiamento essenziale con l'apostolo Paolo. Egli mette in risalto la morte di Cristo come redenzione: oggetto della fede diventa la morte redentrice di Cristo. Così il Modello, nella sua qualità di Modello, si allontana sempre più. Mentre Cristo viveva, e dunque il Modello si muoveva sulla terra, l'esistenza era come spezzata: l'assoluto spezza sempre l'esistenza.

Ora avviene il cambiamento. Il Modello è travisato così che proprio la sua morte, la morte redentrice, è ciò che si mette in rilievo»⁴.

«*Forbillede*» è costituito dalla preposizione «*for*», “davanti”, e dal sostantivo «*Billede*», “immagine”. Tradurlo come “Modello” non deve rischiare di perdere il senso letterale di “immagine che sta davanti”, e, di qui, quello traslato di “Esempio” che, proprio in quanto sta davanti, può essere ripreso nel senso di imitato, reduplicato⁵.

“Cambiamento” è «*Forandring*»: Kierkegaard lo utilizza in più modulazioni per sottolineare ciò che viene modificato, nonché ciò che va perduto, nel mentre del passaggio dalla *vita* del Modello, esempio concreto che sta dinanzi agli occhi, alla sua *morte*, con la quale il suo insegnamento viene quasi demandato in un mondo dietro il mondo, e con ciò legittimato quell’ammorbidimento per cui gli impazienti e i mondani sin da allora presenti non cercano che una convalida, una ratifica al compromesso da Paolo già in parte consentito. La morte di Cristo

⁴ Pap. X 3 A 409, 1850; *Diario*, vol. 8, n. 3139, pp. 88-89. Fabro avverte *ivi*, nella nota n. 1, che «Kierkegaard sbaglia, perché è stato Gesù Cristo stesso ad ammonire gli apostoli che lo scandalo più grande a cui andavano incontro, e che sarebbe stata la prova suprema nella quale avrebbe dovuto soccombere la loro fede, sarebbe stata la Sua Passione e Morte». Cfr. anche Pap. X 1 A 383, 1849; *Diario*, vol. 6, n. 2295, p. 13: «Appena la religiosità esce dal presente esistenziale, dove tutto è attuosità, subito lo si attenua. Che perda nella sua intensità e verità, lo si riconosce subito dal fatto che la religiosità si trasforma in *dottrina* e appena diventa una dottrina non si affretta in modo assoluto. In Cristo la religiosità era assolutamente il «presentico»; in Paolo sta già per diventare dottrina. Nasce così la deviazione completa dalla religiosità, una direzione che si segue ormai chissà da quanti secoli». Per una esposizione del punto di vista fabriano, cfr. il suo sesto capitolo dal titolo *L’ambiguità del cristianesimo di Kierkegaard*, in: C. Fabro, *Dall’essere all’esistente*, Brescia 1957, pp. 279-336 [nella nuova edizione a cura di U. Regina, Genova 2004, pp. 271-328].

⁵ Cfr. E. Rocca, *La seconda estetica*, in Id., *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, Pisa 2004, in part. p. 109 sgg. Concordiamo infatti con la sua accorta lettura: «Cristo è *Forbillede* in quanto Redentore, non però in quanto contraddizione, perché non può essere imitato in quanto redentore. Volerlo imitare in quanto contraddizione e redentore è fanatismo, è il demoniaco» (*Ibidem*). Un aggiornamento della sua tesi portante è contenuto in Id. – U. Regina (a cura di), *Kierkegaard contemporaneo. Pentimento, ripresa, perdono*, cit., pp. 45-62, col titolo: *La percezione del peccato: per un’estetica teologica*.

diventa «*Forsonings Død*», morte di redenzione, di riconciliazione, in forza di «*den væsentlige Forandring*», quel cambiamento essenziale. Segue una parziale riabilitazione di Paolo:

«Mentre l'Apostolo predica questa dottrina, la sua vita intanto esprime l'imitazione. Ma perché non avvenga nulla di sacrilego, come se l'apostolo pensasse di raggiungere Cristo con la sua imitazione, ecco ch'egli allontana l'attenzione dall'imitazione e la fissa in modo decisivo sulla morte redentrice del Modello. Questo è il cristianesimo per noi uomini. La vita di Cristo sulla terra è un cristianesimo quale nessun uomo è in grado di sopportare»⁶.

“Imitazione” è «*Efterfølgelse*», composto da «*efter*», “dietro, dopo, appresso, secondo, conforme a” e dal verbo «*at følge*», “seguire, aderire a”. In contesto kierkegaardiano sta per “conformarsi a”, seguirne l'esempio come calcarne le orme, i passi che han fatto la vita. Ma è proprio la vita di Cristo ad essere insopportabile per l'uomo, troppo scandalosa perché la si riprenda, sicché viene elevata ad esempio irripetibile, Cristo stesso a modello inimitabile. Il passo kierkegaardiano prosegue con un elogio di Lutero, che, a suo parere, vide l'imitazione secondo la giusta luce; ma – nota la sua indagine genealogica – si è abusato anche di Lutero, tralasciando l'imitazione e procedendo a un impronunciabile «*Naadens Forfængeliggjørelse*», un prendere la Grazia invano, mentre Kierkegaard definisce, questa, «*det afgjørende*», “la cosa decisiva”, che va annunciata in primo luogo

⁶ Pap. X 3 A 409; *Diario*, cit., p. 89.

da chi ha una vita che esprima l'imitazione nel senso più rigoroso. Se colui che annuncia la Grazia, infatti, è uno la cui vita esprime il contrario, finisce per riproporsi lo stesso equivoco del prendere la Grazia invano. È alla luce di questa esposizione che egli conclude: «Si vede ancora qui che il cristianesimo dipende da colui che lo annuncia, e che quindi è quanto mai lungi dall'essere “una dottrina”»⁷.

In nuce questa pagina costituisce una prima, generica introduzione ai vari temi poi più accuratamente trattati nelle opere degli anni '50; tra queste, la più articolata sarà *Indøvelse i Christendom* (Esercizio di cristianesimo), in uscita il 27 settembre, a firma Anti-Climacus, stesso pseudonimo de *La malattia per la morte*, pubblicata il 30 luglio 1849, col suo proprio nome per curatore.

È all'incirca a partire dal '47, a cavallo tra i *Discorsi edificanti in vario spirito* e gli *Atti dell'amore*, che qualcosa, nella visione kierkegaardiana della «Kirke», “chiesa” – intesa quale organismo-guida del cristianesimo – si incrina, via via in modo sempre più irreversibile: essa passa, difatti, a figurare quale il più perverso accomodamento con la logica di questo mondo, la quale, “sistematicamente”, blatera di piegare il cristianesimo al progresso dei tempi, nei termini, per Kierkegaard fatali, di “perfettibilità del cristianesimo” (*Christendommens Perfectibilitet*).

A rendere un primo, sommario conto di quanto per Kierkegaard si tratti di una questione di vita o di morte, o meglio della verità per cui vivere e morire, può bastare il titolo che

⁷ *Ivi*, p. 90.

inizialmente aveva scelto di assegnare al giornale che effettivamente, unico redattore, deciderà poi di dare alle stampe, consacrando gli ultimi mesi e le ultime forze di vita: «*L'istante. Per l'eternità*»⁸. Per lui non si tratta, cioè, di una decisione tra le tante che si prendono in vita e che, in fin dei conti, lasciano il tempo che trovano, quanto della decisione *per l'eterno nel tempo*, l'opportunità dell'«*Øjeblik*» come “momento” che accade per tutti e per nessuno sotto il segno dell'ineluttabilità del suo accadere, poiché nessuno è escluso dall'annuncio del cristianesimo e dal rispondere ad esso, e chi lo aggira si macchia di un peccato mortale⁹.

Sin dal '46 si riaffaccia il lui quel proposito sempre accantonato di diventare pastore¹⁰: predicherà il 27 agosto del '47 e il 1 settembre dell'anno seguente in *Vor Frue Kirke*, poi

⁸ Cfr. Pap. XI 3 B 246,3: «*I Øieblikket: for Evigheden*» (Nell'istante: per l'eternità). Nell'edizione italiana (S. Kierkegaard, *L'istante*, tr. it. di A. Gallas e H. Fontana Dyhr, Genova 2001), lo fa presente la nota n. 23, p. 83. L'allegato tradotto prosegue: «Con il mio lavoro mi sono avvicinato tanto alla contemporaneità, all'istante, che non posso davvero fare a meno di un organo di stampa con cui rivolgermi ad essa, la contemporaneità, secondo l'istante, e l'ho chiamato: *L'istante* [...]. Però non è qualcosa di effimero quello che voglio, come non è qualcosa di effimero quello che ho voluto; no, era ed è *qualcosa di eterno: per mezzo degli ideali contro le allucinazioni*. Ma, a proposito di tutto il mio lavoro precedente, in un certo senso devo dire che la sua ora non è ancora venuta; dalla contemporaneità sono stato lontano, a volte anche molto lontano, e vicino solo nel senso che questa distanza era ben calcolata e pienamente deliberata. Adesso invece devo in ogni caso garantirmi una possibilità di sfruttare l'istante» (*Ibidem*).

⁹ Cfr. il punto C – «Il peccato di abbandonare il cristianesimo *modo ponendo*, di dichiararlo falsità» – del punto B – «La continuazione del peccato» – della seconda parte – «La disperazione è il peccato» – de *La malattia per la morte*, ed. cit., pp. 126-132.

¹⁰ Cfr. Pap. VII A 4, 7 febbraio 1846. A leggere la tentazione di farsi pastore come cuore del conflitto della “dialettica” sia interiore che letteraria kierkegaardiana è G. Malantschuk, *Digter eller Præst. Konflikten bag Søren Kierkegaards litterære Virksomhed*, in: «Kierkegaardiana», 6/1966, pp. 75-96. Nell'*Introduzione* a S. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, cit., vol. 1, pp. 9-46, Fabro individua sin dall'*Efterskrift*, dello stesso febbraio 1846 coevo al riaffiorare del proposito di cui sopra, un'insofferenza che sfocerà, teoreticamente, nella messa a fuoco della differenza tra *Samtidighed*, contemporaneità, e *Myndighed*, un'autorità concepita in maniera sempre più critica. Per uno sguardo sintottico sul 1846 come *annus horribilis* nella vita di Kierkegaard, cfr. J. Garff, *Sak. En Biografi*, cit., pp. 325-404.

direttamente il 18 maggio del '51 in *Citadelskirken*, il tutto cadenzato da un continuo, ed anzi crescente, avvicinarsi e ritirarsi da quella stessa chiesa di cui si sente parte ma dalla quale, allo stesso tempo, prende le mosse e le distanze. È lo stesso concetto di «predica», invero, a subire una rigida critica: non è un caso che, oltre al termine «*Prædiken*», egli prenda ad utilizzare la parola «*Forkyndelse*», più propriamente “annuncio” carico di solennità, laddove quella mera “predica” scade a occupazione salariata dei pastori, bollati come impostori, imbrogliatori, cannibali addirittura, che, con l'autorità (*Myndighed*, ma – forte anche qui la bipartizione – pure *Autoritet*) che detengono, e che Kierkegaard in qualche modo ritiene essere la mossa giusta nelle mani sbagliate, non pensano affatto di reduplicare nella propria vita quanto durante il sermone proclamano, invece, con le lacrime agli occhi, in apparenza tanto vitalmente coinvolti.

È questa discrepanza tra parola e post-parola, *Efter-Ord*, parola non comprovata dai fatti, che Kierkegaard, come quel Johannes Climacus protagonista ventenne del racconto, proprio non riesce a digerire. Il suo compito è servire il cristianesimo, il suo «come» sta nello scrivere un «ciò» non per questo ‘nuovo’, stando anzi precisamente nel cristianesimo delle origini, nel tempo più remoto di quel vecchio modo di vivere quale egli ancora lo sente, il «*Christendom*» cui egli, da poeta penitente, ancora e sempre aspira, e che distinguerà sottilmente da quella «*Christenhed*», “cristianità”, che l'ordine stabilito va predicando come fosse il cristianesimo autentico, lo stesso che – secondo il

passo fondamentale del 1840 – apportava quell’aggiunta decisiva nell’«in Cristo» al «tutto è nuovo»¹¹.

Il 2 dicembre 1834, il quarantesimo appunto del suo primo *Diario* è una meditazione circa l’idea di una dannazione in massa dei pagani, tanto sostenuta da chi nel paganesimo non vedeva altro che la più arcaica inciviltà in quanto ignaro dell’apporto della cultura cristiana, idea che invece, a modo di vedere del giovane Kierkegaard, sminuisce il valore stesso del cristianesimo, il quale, ergendosi come superiore, non si mostra più come un’organizzazione universale da parte della divinità, un centro d’equilibrio per tutti, bensì come un’organizzazione valida solo per un certo tempo e in un determinato luogo. Seguendo questa teoria, prosegue Kierkegaard, il cristianesimo stesso sconfessa il suo predicare una beatitudine eterna, in quanto *eo ipso* declassa questa a un che di temporaneo, avendo esso inizio al finire dell’inferiorità dei pagani. Il sofisma ha il suo acme nel capovolgimento finale del passo: i non cristiani vanterebbero perfino un motivo di prevalenza rispetto a un tale cristianesimo, in quanto «riconoscevano il temporaneo nella loro organizzazione e perciò non ne consideravano il valore che potesse avere per l’eternità»¹².

¹¹ Cfr. *Infra*, Capitolo II. Per una breve ma essenziale trattazione della questione, cfr. O. Bertelsen, *Den kirkelige Kierkegaard og den “antikirkelige”*, Copenhagen 1999.

¹² Pap. I A 40; *Diario*, vol. 2, n. 31, pp. 20-21. «Il paganesimo non stringerà mai la verità più da vicino di Pilato quando chiese “Che cos’è la verità?” per poi crocifiggerla», scriverà Kierkegaard di lì a poco (Pap. II A 676; *Diario*, vol. 2, n. 595, p. 199). La stessa figura di Pilato meriterebbe un lavoro certosino a parte animato dai continui arrovellamenti kierkegaardiani. In *Esercizio di cristianesimo* (in: *Opere*, cit., p.792), ad esempio, la sua domanda, *Quid est veritas?*, sarà stigmatizzata come «la più confusa e sciocca mai posta nella storia dell’umanità». È calandola nel suo contesto più proprio, arricchitosi nel corso degli anni trascorsi di mezzo, che essa restituisce il *senso* del giudizio kierkegaardiano: Pilato aveva la

Nella voce verbale «*at erkjende*» si spalanca tutto un mondo per il giovane pensatore: essa indica il “riconoscere” i propri limiti e perciò le proprie possibilità, è una sorta di verbo trascendentale del *posse*, quasi quel buio di fondo poi affievolito dalle due luci tra loro in rapporto spaziale. I pagani non si spingevano oltre «*det Timelige*», “il temporale”, per loro non vi era alcuna «*Evighed*», “eternità”, in vista della quale gestire il proprio tempo, che come tale era compiuto in sé come un tutto, incurante di qualsiasi *post*. Quasi a prosiegua ideale di questo ragionamento, un passo di poco seguente recita: «Mi sembra che la questione della perfettibilità del cristianesimo possa essere risolta soltanto pensando alla sua connessione storica con l’ebraismo. Ora, siccome esso stesso non riconosce all’ebraismo che una verità relativa e di fatto si ricollega ad esso, non potrà mai neppure il cristianesimo essere la verità assoluta; perché mai potrebbe riconoscere quella relativa e tanto meno riconnettersi ad essa»¹³. Si nota subito, nel giovane

verità dinanzi a sé, *Sandhed*, *Ord* ed *Efter-ord*, e chiese invece cosa fosse: vide, cioè, senza guardare.

¹³ Pap. I A 46, 3 febbraio 1835; *Diario*, cit., n. 36, p. 23. Per una “carrellata” di autori ebrei avidi lettori del pensatore danese, cfr. E. Baccarini, *Esistenza ed etica (Lettture ebraiche di Kierkegaard)*, in: Aa. Vv., *Kierkegaard. Esistenzialismo e dramma della persona*, Brescia 1985, pp. 131-146, ove lo stesso titolo riprende una delle tesi fondamentali di quel problematico lettore che fu E. Levinas (cfr. *Existence et Étique*, in: «Schweizer Monatshefte», 1963), il quale, se da un lato lo accusò di «veemenza intransigente» nell’orizzonte di una concezione della verità «osteggiata e sofferente», individuando, nella nozione di «esistenza soggettiva» un *residuum* egoistico approdante ad un totalitarismo *tout-court* (cfr. E. Levinas, *Kierkegaard*, in: Id., *Nomi propri*, tr. it. di F.P. Ciglia, Casale Monferrato 1984, p. 95 sgg.), dall’altro non potrà fare a meno di chiedersi: «Peut-on encore être Juif sans Kierkegaard?» (Id., *Difficile Liberté*, Paris 1976, p. 19), spingendosi fino ad una certa “assoluzione”: «La filosofia di Kierkegaard ha inciso così a fondo sul pensiero contemporaneo, che le riserve e perfino il rifiuto che essa può suscitare costituiscono pur sempre la testimonianza di una modalità di questo influsso». Imprescindibile risulta il suo intervento alla famosa tavola rotonda organizzata dall’Unesco per il centenario della scomparsa di Kierkegaard (*Kierkegaard vivant*, Paris 1966, in part. pp. 232-234 e pp. 286-288), nel quale egli rapporta la seduzione esercitata dal sentimento della soggettività kierkegaardiana a quella dell’ultimo Heidegger o del marxismo. Quel che di Kiergaard lo destabilizza è – egli precisa – «la violenza, il suo martello nel filosofare, al pari di Nietzsche», violenza che nasce dal suo identificare l’etica col «generale», anziché interpretarla come

Kierkegaard amante della logica, una apertura di pensiero dotata di una vivace componente di ribellione, di un approfondire, sì, la causa cristiana senza con ciò, *sic et simpliciter*, ipostatizzarne la superiorità rispetto a tutte le altre religioni; quando poi tale “democrazia” è volta ad affondare la teoria della «*Christendommens Perfectibilitet*», essa rivela la sua ulteriore riserva di giudizio. Proprio quell’ebraismo che qui elude la questione tradisce, per il Kierkegaard appassionato studioso di storia delle religioni, un interesse destinato ad accrescersi nel corso degli anni, in prima istanza nel riconoscimento, in esso, del disvelarsi dell’Antico Testamento.

Il 10 agosto 1835, ad esempio, egli appunta assai stenograficamente: «Tutto il contrasto tra la legge del Vecchio Testamento ed il Nuovo è indicato in modo toccante e pregnante nella Lettera agli Ebrei, 12,24: αιματι παντις μου κρειπτον λαλουντι παρα Αβελ, al sangue d’aspersione che parla meglio di quello d’Abele. (Vendetta. Punizione – Amore. Grazia)»¹⁴. In quest’ultima

«conscience d’une responsabilité envers Autrui» (*Ibidem*). Non soddisfandolo la forma dei due interventi lì proferiti, li rimanderà fino a pubblicarli nel già citato *Noms propres*, Montpellier 1976, pp. 99-109. Per una sintesi dell’interpretazione levinasiana, cfr. G. Modica, *Levinas interprete di Kierkegaard*, in: Id., *Una verità per me. Itinerari kierkegaardiani*, cit., 175-196.

¹⁴ Pap. I A 82, 10 agosto 1835; *Diario*, cit., n. 59, p. 47. «Kierkegaard’s understanding of the Bible is supported for a true understanding of Christianity. In this connection the Old Testament and the New Testament are equally important to him, although the emphasis is on the exegesis of the New Testament»: sono queste le prime battute dell’efficace sintesi offerta da W. von Cloeden, *Biblestudy*, in: «Bibliotheca Kierkegaardiana», 1/1978, pp. 16-37, il quale si sofferma sul fatto tra 1833-1834 Kierkegaard cominciò a tradurre gli *Atti* dal greco al latino. A parere dell’autore, il culmine delle sue conoscenze bibliche Kierkegaard lo dimostrerà a partire dal 1847, con *Discorsi edificanti in vario spirito* e *Atti dell’amore*, nei quali confermerà un padroneggiamento non comune della materia. Il Protocollo d’Asta della Biblioteca di Kierkegaard (ASKB) numera da 1 a 379 le Bibbie da egli possedute in ebraico, greco, latino, tedesco, danese, le Enciclopedie bibliche, i commenti alla Bibbia, i dizionari biblici, i testi di storia della chiesa, le storie della Bibbia, i catechismi, i salmi e le storie dei salmi, le prediche e le raccolte di prediche, gli scritti di edificazione e quelli di dogmatica, e – si noti bene – la sezione “Teologia”, di autori, cioè, teologi, non è ancora inclusa. Altro prezioso lavoro nello stesso primo numero di «Bibliotheca Kierkegaardiana» (non a caso

parentesi divisa in due da un trattino, Kierkegaard nomina le quattro parole-chiave, a loro volta a due a due raggruppate, che rappresentano meglio di qualsiasi altro concetto il contrasto suddetto. Da un lato «*Hævn*» e «*Straf*», “vendetta” e “punizione”, colonne portanti dell’Antico Testamento; dall’altro i “nuovi” valori su cui si poggia il Nuovo, «*Kjerlighed*» e «*Naade*», “amore” e “grazia”. La prima coppia è strettamente correlata, quasi un binomio indissolubile: vendetta e punizione esprimono quella dialettica tra delitto e castigo all’ombra della quale il Vecchio Testamento si dibatte; amore e grazia rendono invece l’*esempio* di Cristo, il Modello del suo insegnamento come *proprium novum* del Nuovo Testamento, il cui oblio, reo di aver preso invano l’una, dimenticato l’altro, risulterà il principale capo d’accusa per quell’ultimo Kierkegaard assetato di giustizia, spia del cristianesimo nella cristianità¹⁵.

monografico su *Kierkegaard’s View of Christianity*) è quello di N. Thulstrup, *Theological and Philosophical Studies*, in: *Ivi*, 38-59.

¹⁵ Per una prima bibliografia in italiano, cfr. l’ottima introduzione del curatore A. Gallas, *Il carnevale della cristianità*, in: S. Kierkegaard, *L’istante*, cit., pp. 13-67; I. Colosio, *Il cristianesimo radicale di Kierkegaard nella sua ultima polemica contro la chiesa costituita*, in: «Rivista di ascetica e mistica», 1/1968, p. 527-537; Id., *Il Cristianesimo come antiborghesia nell’ultima polemica di Kierkegaard contro la chiesa di stato*, in Aa. Vv., *La borghesia e la sua crisi nella cultura contemporanea italiana e tedesca nel quadro dell’unità culturale europea*, Merano 1971, pp. 445-53; C. Fabro, *La sicurezza del numero come “oppio del popolo” nell’ultimo Kierkegaard*, in: «Humanitas», 2/1983, pp. 215-226; Id., *Kierkegaard e la Chiesa in Danimarca*, in: G.M. Pizzuti (a cura di), *Nuovi studi kierkegaardiani*, Potenza 1993, pp. 117-124; G. Gaeta, *Kierkegaard: cristianità come «ordine stabilito» e la contemporaneità con Cristo*, in: Aa. Vv., *Il cristianesimo nella storia*, n. 3, Bologna 1984, pp. 563-576; A. Giannatiempo Quinzio, *Il malinteso tra speculazione e cristianesimo. Critica delle prove tradizionali dell’esistenza di Dio*, in: I. Adinolfi (a cura di), *Il religioso in Kierkegaard*, cit., pp. 199-218; G. Goisis, «*L’istante*». *Kierkegaard e l’attacco alla «cristianità costituita»*, in: *Ivi*, pp. 219-244; J. Bønde Jensen, *La contemporaneità è l’essenziale. La religiosità di Søren Kierkegaard e le sue conseguenze*, in: *Ivi*, pp. 245-258; V. Melchiorre, *Il cristianesimo in Kierkegaard*, in: «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 1/2000, pp. 27-44; A. Siclari, *L’itinerario di un cristiano nella cristianità. La testimonianza di Kierkegaard*, Milano 2004.

Proprio questo «*Modsætning*», “contrasto”, sarà destinato ad occupare pagine e pagine dei *Papirer* futuri, senza però trovare pari riscontro negli studi critici, irriconoscenti, in tal senso, nel conferire al tema il rilievo che Kierkegaard stesso vi riservava. Il 22 novembre 1834, dunque pressappoco due settimane prima di quel porre la differenza tra cristiani e non cristiani alla luce del rapporto tra temporalità ed eternità, Kierkegaard si concentra sul labile confine tra comico e tragico, tema sul quale poi tornerà in seguito lasciando una della più profonde interpretazioni.

«Il colmo del tragico consiste senza dubbio nell'«essere fraintesi». Così la vita di Cristo è la suprema tragedia, frainteso com'egli è dal popolo, dai farisei, dai discepoli: in breve da tutti, benché il suo messaggio sia il più sublime. Di qui il tragico della vita di Giobbe, che soffre circondato da amici che lo fraintendono e da una moglie che lo canzona»¹⁶. Il parallelo si stringe, qui, tra Cristo e Giobbe, tra le componenti tragiche che caratterizzano le rispettive vite ed hanno il loro punto d'incontro «*i at være mistforstaaet*», “nell'essere fraintesi”. Cristo, il cui messaggio –

¹⁶ Pap. I A 33, 22 novembre 1834; *Diario*, cit., n. 26, p. 19. Strano Dario Borso (cfr. *Repetita*, cit., nota n. 25, p. 163), così pedante nell'enumerare la presenza di Giobbe - a suo dire poco più che marginale - negli scritti kierkegaardiani antecedenti a *Gjentagelsen*, non faccia riferimento al passo suddetto, bensì solo a due luoghi, «di gran sfuggita e in contesti insignificanti»: Pap. II A 92, risalente all'8 giugno 1837, nel bel mezzo di un sunto di un'opera di Karl Rosenkranz, *Eine Parallele zur Religions Philosophie*, quando, in effetti, Kierkegaard scrive: «*i Hiob den Løsrevne Individualitet træder i en slags Modsætning til Gud*», ovvero “in Giobbe l'individualità staccata perviene a un'obiezione di genere con Dio”; e Pap. III C 4, dell'inverno tra 1840 e '41, in un abbozzo di predica su Abramo, laddove il contesto, però, ci pare tutt'altro che insignificante, trattandosi, da un lato, del passo appena prima de “L'edificante che giace nel pensiero che di fronte a Dio abbiamo sempre torto” (corroborando in tal senso la nostra tesi secondo cui, oltre che al Vangelo di Luca, Kierkegaard si riferisca proprio a Giobbe [cfr. *Infra*, cap. I]), dall'altro poiché Kierkegaard pone qui l'accento sul fatto Dio a Giobbe abbia sì tolto i figli, ma gli abbia risparmiato l'ordine di ucciderli, dal quale invece non esentò Abramo. Sul punto, cfr. M.L. Taylor, *Ordeal and Repetition in Kierkegaard's Treatment of Abraham and Job*, in: G.B. Connell – C.S. Evans (a cura di), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, Atlantic Highlands 1992, pp. 33-55.

rimarca Kierkegaard – è il più sublime, fu frainteso da tutte le categorie di personaggi qui brevemente passate in rassegna, sicché la sua vita si candida, senza eguali, ad illustrare «*den høieste Tragoedie*», “la tragedia più alta, suprema”; il messaggio di Giobbe non viene invece definito, e la sensazione è che Kierkegaard, nominando “la piccola cerchia” che lo fraintese, ne singolarizzi l’esperienza, epperò al contempo ne universalizzi il dolore.

Il passo prosegue con un appunto riguardo una commedia di Ludvig Holberg, letterato, poeta, storico, giurista, commediografo, latinista, insomma gigante figura intellettuale del settecento danese, il quale nell’opera *Den Stundesløse*, “L’indaffarato”, descrive, appunto, il divario tra il senso d’oppressione del protagonista, che nelle varie faccende di cui si occupa non perde che se stesso, ed il riso che caratterizza i personaggi che gli stanno attorno, i quali non notano questa sua alienazione interiore¹⁷.

A stridere è dunque l’idiosincrasia tra quel senso del tragico avvertito dal singolo e solo un domani, forse, da chi al momento gli

¹⁷ Impossibile, qui, il parallelo con un meraviglioso passo, l’“attacco” stesso dei *Diapsalmata*, in: S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, cit., vol. 1, p. 73: «Che cos’è un poeta? Un uomo infelice che nasconde profonde sofferenze nel cuore, ma le cui labbra sono fatte in modo che se il sospiro, se il grido sopra vi scorre, suonano come una bella musica. La sua sorte è simile a quella degli infelici che venivano tormentati a fuoco lento nel toro di Falaride, e le cui grida non potevano giungere a incutere timore alle orecchie del tiranno, giacché a lui suonavano come una dolce musica. E gli uomini s’affollano intorno al poeta e gli dicono: «Presto, canta ancora!», il che vuol dire: «Che nuove sofferenze scuotano il tuo spirito, e che le tue labbra conservino la forma che hanno, perché il grido non farebbe che angosciarci, ma la musica, quella, è soave!». E intervengono i recensori dicendo: «È giusto, così dev’essere secondo le regole dell’estetica!». Ora, s’intende, critico e poeta si somigliano come due gocce d’acqua, solo che il primo non ha le sofferenze nel cuore, non ha la musica sulle labbra. Ecco perché preferirei fare il porcaro ad Amagerbro e venir frainteso dai porci, piuttosto che essere poeta e venir frainteso dagli uomini». Nel *Poscritto conclusivo non scientifico*, non a caso, Johannes Climacus rivelerà che «il primo diapsalma pone una spina nell’esistenza sotto forma del dolore dell’esistenza di un poeta» (cfr. S. Kierkegaard, *Postilla...*, cit., p. 396; SKS 7, p. 229). Sul rapporto, cfr. A. Giannatiempo Quinzio, *L’estetico in Kierkegaard*, Napoli 1992, in part. Parte II, cap. I: *L’infelicità del poeta*, pp. 103-127.

sta accanto ma senza accorgersene, e senso del comico insito nello stesso dislivello, nel ribaltamento in una comicità fuori luogo. Non c'è dubbio Kierkegaard avvertisse in se stesso tale contrasto, così come confermato dalle *Carte* personali, nelle quali, soprattutto a partire dall'«Affare-Corsaren»¹⁸, riprenderà il confronto tra Cristo e Giobbe ponendosi sulla loro triste scia.

Già nel giugno del '37, egli torna in grande stile sulla questione, in riferimento all'aspetto umoristico che il cristianesimo, così come lui comincia originalmente a leggerlo, presenta. Tale aspetto umoristico, a sua volta distinto dal comico, è espresso da un assioma contenuto nella prima lettera di Paolo ai Corinzi, 2,7, assioma che suona greco: *εν μυστηριω αποκρυφη*, cita Kierkegaard. La verità, egli commenta, non solo si trova nel mistero ma vi si nasconde: è questo nascondimento che esprime la concezione altamente umoristica della prudenza del mondo, che di quel mistero onni-inclusivo si fa alibi e scudo. Per il giovane Kierkegaard questo sintagma locativo, *εν μυστηριω*, costituisce una sorta di “momento romantico” del cristianesimo, il quale, finché non lo abbandonerà, conserverà sempre un ricordo della sua origine e perciò saprà tutto *εν μυστηριω*¹⁹.

¹⁸ *Corsaren* - »et Satans Blad«, intitolerà “kierkegaardianamente” Garff il paragrafo sull'«Affare» suddetto (cfr. J. Garff, *Sak*, cit., p. 326 sgg.). Il numero 13 di R.L. Perkins (a cura di), *IKC*, Macon 1990, è interamente dedicato a “*The Corsair Affair*”.

¹⁹ Cfr. Pap. II A 78, 3 giugno (1837); *Diario*, cit., n. 232, pp. 104-105. Il passo prende in esame anche un altro “assioma”, poi letto in maniera più compiuta, e non più in chiave ugualmente umoristica, nel *Vangelo delle sofferenze*, ovvero Mt. 11, 30: «Il mio giogo è leggero e il mio peso soave» fino ad avanzare una qualche riserva per quanto concerne il “miracolo” inteso dal versante del compiacimento di chi vi assiste. Prendendo ad esempio il miracolo *par excellence*, cioè la resurrezione di Cristo, egli descrive un umorismo insano nel rallegrarsi autoreferenziale: «non è tanto la gioia pasquale, quanto la soddisfazione nel vedere i farisei, i soldati e la grande pietra rovesciata accanto alla tomba vuota» (*Ivi*, p. 105).

In una aggiunta al margine egli scriverà: «È bensì quella la via per la quale il cristianesimo è entrato nel mondo: fra due ladroni (poiché tali siamo tutti), di cui solo uno era pentito e confessava di essersi meritato la pena che soffriva»²⁰. Il “bensì” iniziale rimanda già a un ripensamento: il passo di giugno, infatti, chiudeva criticando quella concezione riconducente il miracolo all’interno del mistero come contenitore *universale* dell’inspiegabile. Il ladrone pentito, allora, sta non solo a impersonare una via *singolare* attraverso la quale il cristianesimo debutta nel mondo, ma anche la più autentica visione del “riconoscere”: il confessare, cioè, che la pena che si patisce la si è meritata, momento essenziale dell’assunzione di colpa come congiuntura previa del più sincero pentimento, in forza del quale dinanzi a Dio – nel caso del ladrone, anzi, dinanzi a Cristo – si ha, rendendo ragione di sé, sempre torto.

²⁰ Pap. II A 83, 1837; *Diario*, cit., n. 235, p. 105. In un altro passo dei *Papirer* egli scriverà: «L’unico cristiano contemporaneo di Cristo è il ladrone in croce. Il cristianesimo è infinitamente troppo alto per gli uomini che durante la vita di Cristo neppure l’Apostolo riesce ad attenersi a Cristo. Solo un ladrone, un ladrone morente; lui soltanto, la coscienza del peccato e la situazione della morte lo aiutano ad attenersi a Cristo». In *La gioia di pensare che un uomo, davanti a Dio, soffre sempre da colpevole* egli approfondirà invece in questi termini: «L’evangelista Luca ha conservato le parole del buon ladrone in croce (*Lc.*, 23, 43): “Noi riceviamo ciò che le nostre azioni hanno meritato, ma costui non ha fatto nulla di male” [...] Reo ? – Non reo? Questa è la questione seria di ogni processo» (S. Kierkegaard, *Vangelo delle sofferenze*, in: Id., *Opere*, cit., p. 858). Le “parole” in questione, che Kierkegaard più volte trascrive nel suo *Diario* nelle due singole che compongono l’espressione tutta, già messe in luce nel Discorso su Anna del ’44, «*endnu idag*», “oggi stesso”, sono in questo prezioso brano correlate alla dialettica «*Skyldig? Ikke Skyldig?*», emblematicamente definita a sua volta «la questione seria di ogni processo». Il sintagma ritorna anche, a conferma della centralità che giocava in Kierkegaard, in *Il giglio nel campo e l’uccello nel cielo* (ed. cit., p. 67): «Lascia che il cielo crolli, e le stelle mutino posizione nel rivolgimento del tutto, che l’uccello muoia e che il giglio appassisca: tu nella tua gioia, e la tua gioia nell’adorazione sopravvivranno *oggi* stesso a qualunque fine. Pensa a ciò che ti riguarda, se non come uomo, come cristiano: cristianamente perfino il pericolo della morte è per te così insignificante che viene detto: “*Oggi* stesso sarai in paradiso”, e dunque il passaggio dalla temporalità all’eternità – la massima distanza possibile – è così rapido, perfino se dovesse avvenire con la fine del tutto, che *oggi* stesso sarai in Paradiso, poiché cristianamente resti in Dio». Oseremmo in tal senso un salto kierkegaardiano nel pensare egli intendesse vi fosse nell’*oggi* il trapasso, nel *contemporaneo* l’istantaneo, in *Cristo Dio*.

«*Mellem to Røvere*», allora, “tra due ladroni”, di cui solo uno era pentito, viene a rappresentare lo *zwischen* tra ebraismo e cristianesimo, tra le due dialettiche simboleggiate *en passant* nel passo dell’agosto del ’35: vendetta e punizione proprie dell’Antico Testamento di contro ad amore e grazia proprie del Nuovo. La “punizione”, in particolar modo, è ora concepita dal ladrone pentito come “meritata”, dunque “illuminata” dai due punti di luce sopraggiunti con la morte di Cristo.

Nel 1837 Kierkegaard continua ad arrovellarsi riguardo il rapporto, ancor più di una semplice “connessione storica”, tra ebraismo e cristianesimo, ed anzi inizia a maturare una nuova idea di quest’ultimo. Il Dio dell’Antico Testamento è infatti definito, abbastanza curiosamente, come «*predikatløse*», “privo di predicati”, benché - è Kierkegaard stesso a “correggere il tiro” - sia certamente concretizzato a partire da quella presentazione tautologica di sé contenuta in Es. 3,14: «Io sono colui che sono»²¹. Tre pensieri più oltre²², egli riprenderà l’affermazione biblica ritenendo in essa risalti per la prima volta, di contro ad un fatalismo inteso come fredda unità, la coscienza personale eterna, paradosso proprio soltanto di Dio, stando, quindi, proprio nel limite illimitato del divino essere oltre il nulla, il *ponte* tra Antico e Nuovo Testamento. In ottobre, il discorso è più chiaro e distinto:

«Tutte le altre religioni sono discorsi obliqui: il fondatore si mette in disparte e fa parlare un altro; perciò ne fa parte come un

²¹ Cfr. Pap. II A 86, 3 giugno 1837; *Diario*, cit., n. 237, p. 106. Nel manoscritto il pronome «*jeg*» è stranamente in minuscolo nella citazione «*jeg er den, som jeg er*», mentre torna al maiuscolo nell’appunto in *Infra*, nota n. 23.

²² Cfr. Pap. II A 89, n.d., 1837; *Diario*, cit., n. 239, p. 107.

membro della religione. Soltanto il cristianesimo è discorso diretto: Io sono la Verità»²³. Kierkegaard dichiara apertamente, quindi, la supremazia del cristianesimo rispetto alla obliquità propria delle altre religioni, in se stesse indirette in quanto mancanti della prima persona propria del fondatore di esse fondante. Lungi da uno snobismo del pensiero che ritenga soltanto il proprio sia degno di essere pensato, qui Kierkegaard intende mettere a fuoco precisamente il concetto di “parola” (*Ord*) cui dà vita il cristianesimo, una parola diretta, pronunciata da un “io” che la assuma esprimendola, predicandola nell’esistenza, una parola che risponda di sé mentre parla, stando davanti come esempio concreto che in quanto tale può anche permettersi di tacere, dimostrando la propria eccedenza a se stessa.

È una parola che Kierkegaard recepisce in tutta la sua drammaticità, come connessa inscindibilmente alla causa cristiana, la quale ormai lo assorbe a tal punto da dubitare della sua stessa dignità. L’8 dicembre 1837, di fatto, scrive: «Tante volte mi viene il dubbio se, quando ringrazio Iddio per qualche cosa, non sia la paura di perderla che mi spinge a pregare, invece di farlo con quella religiosa sicurezza che ha vinto il mondo»²⁴.

²³ Pap. II A 184, 29 ottobre 1837; *Diario*, cit., n. 286, p. 120. Qui, appunto, «*Jeg*» torna maiuscolo. Dieci anni dopo scriverà: La Sacra Scrittura è l’indicatore stradale. Cristo la strada» (cfr. Pap. VIII 1 A 50, 1847; *Diario*, vol. 4, n. 1356, p. 23). Per un raffinato discorso al margine, cfr. N. Viallaneix, *Kierkegaard, l’Ancien Testament et Israël*, in: «*Études Théologiques et Religieuses*», 4/1979, pp. 547-577.

²⁴ Pap. II A 201, 8 dicembre 1837; *Diario*, vol. 2, n. 295, p. 122. Lo stesso giorno, nella stessa pagina, annota: «Io credo che se un giorno diventerò cristiano sul serio, dovrò vergognarmi soprattutto non di non esserlo diventato prima, ma di aver prima tentato tutte le scappatoie» (cfr. Pap. II A 202, *Ibidem*). Al riguardo, cfr. il recente articolo di P. Søltoft, *Is Love of God Hatred of the World?*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser, *Kierkegaard Studies. Yearbook 2007*, cit., pp. 65-79.

A ventiquattro anni, Kierkegaard ha una “coscienza sporca” che non per questo nasconde col panno onni-appannante delle certezze, bensì spinge al limite i suoi dubbi più intimi, e li mette in parola. È una rotaia che si estende fino alle vie più contorte del cuore, a quei ragionamenti tortuosi che – secondo il libro della Sapienza – allontanano da Dio. Legge con passione le sue versioni multilingue della Bibbia, non smette mai di pensare, consapevole questo esercizio sia quasi il modo laico di pregare, anticipando i celeberrimi termini heideggeriani secondo i quali è qui che si annoda il legame inseparabile col ringraziare.

Il 30 ottobre 1838, egli chiude un passo in verità più lungo con un periodo assai efficace rispetto a quanto andava pensando: «L’ebraismo penetra in cielo per portare Dio in terra, il cristianesimo cerca di trasportare l’uomo dalla terra in cielo»²⁵. È una direzione della quale, a furia di interrogarsi, egli sta trovando le coordinate; è proprio il movimento ad essere l’opposto, ad intersecarsi in quel “mentre” Antico e Nuovo Testamento si spingono per respingersi. Nel mentre l’uno, dunque, tende a portare Dio – ovviamente non la sua persona, ché anzi è ancora un’entità, quanto la sua parola – sulla terra, l’altro mira a che il singolo credente riconosca il suo metro e la sua meta nel cielo e nella beatitudine eterna.

Il 1838 è un anno, invero, assai duro da accettare per Kierkegaard, messo a dura prova, *à-la*-Giobbe, circa aspetti

²⁵ Pap. II A 283, 30 ottobre 1838; *Diario*, cit., n. 353, p. 138. l’originale kierkegaardiano suona in realtà: «*Jødedommen henter Gud ned fra Himlen, Christendommen henter Mennesket op til Himlen*», ovvero la “terra” non è assolutamente menzionata, e sono le preposizioni, «*ned*» e «*op*», a dare il senso al verbo (letteralmente: L’ebraismo porta Dio giù dai cieli, il cristianesimo porta l’uomo su nei cieli).

fondamentali dell'esistenza, quale il primo dei tempi cui fa riferimento Qohelet: «*Tiden til at fødes, og Tiden til at dø*», “il tempo di nascere e il tempo di morire”. Il 13 marzo muore il suo amico del cuore, il poeta Poul Martin Møller, e, nella notte tra l'8 e il 9 agosto, il padre, quel Michael Petersen Kierkegaard alla memoria della cui nobile saggezza sarà dedicata l'intera sua attività di scrittore²⁶. È a partire da questa perdita per lui inestimabile che egli si risolve a dare l'esame di Teologia, che ormai rimanda da troppo tempo. *Ex voto*, quindi, decide di dare tale svolta alla sua vita, per esaudire, senza sentire il peso vacuo del “troppo tardi”, un desiderio che in vita il padre non ha avuto la gioia di vedere realizzato, ma che, trasportato dalla terra in cielo, si godrà da una prospettiva ancora migliore²⁷.

Kierkegaard affina e raffina, in tal modo, i suoi già spasmodici studi biblici; nel marzo dell'anno seguente annota: «Nel cristianesimo tutto è diventato di un grado inferiore; è stato cioè introdotto un momento superiore. Προφητεία era il momento più alto nel Vecchio Testamento; ma nel Nuovo è εν γλωσση λαλειν, così che προφητειν mantiene la coscienza in sé, non come nel Vecchio Testamento»²⁸. Lo scarto tra i due tempi ed i due luoghi, i due come e i due ciò, i due punti di luce sul fondo oscuro dell'εν μυστηριω, viene così ad ampliarsi: il Nuovo Testamento può infatti abbandonare – sta qui il suo paradossale momento

²⁶ «Ai miei due maestri, alla nobile saggezza di un vegliardo e all'amabile imprudenza di una donna».

²⁷ Cfr. in part. Pap. II A 243, 11 agosto 1838, sgg.; *Diario*, cit., n. 326, p. 132 sgg.

²⁸ Pap. II A 379, 9 marzo 1839; *Diario*, cit., n. 428, p. 158. L'11 settembre scriverà: «Mentre l'unica grande evoluzione della storia universale (quella pagana) si abbatte o si inorgoglisce del suo nihil admirari, quella ebraica comincia con lo admirari». Uno snello sunto del punto di vista kierkegaardiano sul punto è contenuto in: C. Chaliel, *Kierkegaard et le judaïsme*, in: «Les Nouveaux Cahiers», 44/1976, pp. 56-64.

superiore diventando di un grado inferiore – quel profetizzare proprio dell'Antico, in quanto esso, ora, parla una lingua propria, con una voce dal suo timbro ed accento, una lingua che «*beholder Bevistheden i sig*», “mantiene la coscienza in sé”, a differenza di quella ebraica *delegata*, e in qualche modo anche *relegata*, nella profezia.

L'anno seguente, il 3 luglio, Kierkegaard sostiene il famoso esame teologico, che supera con la menzione *laudabilis*. Il passo sul “Tutto è nuovo in Cristo” è redatto nella stessa estate, e suona peculiare, riflettendo sulla simultaneità dei fatti, che Kierkegaard qui dichiara un *suo* proprio “punto di vista per un'esposizione speculativa della coscienza cristiana”, che invero tutto sarà fuorché “speculativa”. Cresce di pari passo un'avversione motivata nei riguardi della casta di teologi dalla quale si congeda. Il passo del '40 contiene, in tal senso, un inciso altamente significativo in direzione della critica che Kierkegaard andrà sviluppando in termini sempre più duri nei riguardi di quella cristianità che, come tale, quasi rappresenta la più colpevole apostasia dal cristianesimo, con l'aggravante di fermarsi all'altro ladrone appeso in croce, quello che non riconosce la propria colpa.

L'inciso recita, difatti, al capoverso che segue al “Niente di nuovo sotto il sole”: «Il cristianesimo è ciò che mai è venuto in mente ad alcun uomo – e tuttavia dal momento che è dato all'uomo, esso gli sembra naturale»²⁹. Kierkegaard intravede quella “marcia indietro” azionata dall'uomo per pura lascivia: è

²⁹ Pap. III A 21, 1840; *Diario*, vol. 3, n. 808, p. 53. Per una prima “panoramica”, cfr. J.W. Elrod, *Kierkegaard and Christendom*, Princeton 1981.

negli stessissimi termini che si esprimerà nel suo ultimo attacco alla cristianità stabilita, accusandola di aver “naturalizzato” un cristianesimo che, come tale, non può essere in alcun modo inteso alla stregua di un *essere* già dato fin dalla nascita, quanto unicamente come un *divenire* cristiani, un credere a quell’annuncio “mai venuto in mente ad alcun uomo” ma, per l’appunto, a lui rivelato col e dal Vangelo, inteso letteralmente come la “buona novella” annunciante ai credenti Amore e Grazia per il *tramen* dell’uomo-Dio.

Nell’inverno 1840-1841, i *Papirer C* – si tratta precisamente del passo precedente quello sull’«edificante che giace nel pensiero che di fronte a Dio abbiamo sempre torto» poi “Ultimatum” di *Enten-Eller* – recano traccia di un abbozzo di predica su Abramo, poi ripreso e sviluppato in *Timore e tremore*, un abbozzo che si distingue dalla versione lì contenuta in quanto è come se la narrazione, qui, poggiasse non tanto sul gesto del padre che, per obbedire a Dio, contravviene al suo stesso sentire nei riguardi del figlio, al punto da preferire questi ritenga colpevole il padre ma innocente Dio, quanto sul confronto con l’altro singolo biblico veterotestamentario “provato da Dio”, l’altro eroe parimenti in conflitto – “circondato da amici che lo fraintendevano e da una moglie che lo canzona”, stando ai termini del ’34 – con un’etica da sospendere teleologicamente.

«Se io fossi senza colpa, la mia bocca mi condannerebbe; se io fossi innocente mi dichiarerebbe colpevole», recita *Gb.* 9, 20.

Ebbene, in questo abbozzo di predica³⁰, Kierkegaard individua, nel comando di Dio ad Abramo di uccidere Isacco, la pena, invece, risparmiata a Giobbe, che i figli se li ritrova repentinamente uccisi, ma senza che debba esserne lui l'omicida. Magra consolazione per un padre che li perde in ogni caso, senza motivo, ma che giustifica quell'istintivo "aggredire Dio" da parte di Giobbe, laddove Abramo è, in certo senso, "aggredito" da quella voce che gli intima il sacrificio, e alla quale non può non sottostare. È un rilievo che, però, sta e cade da sé. Kierkegaard non se ne sente soddisfatto: la grandezza di Giobbe non stette nelle sofferenze non patite, in un unico "sconto divino" al suo immenso dolore, quanto nel gestire a testa alta quelle cui gli toccò far fronte, pietra angolare egli stesso della sua casa di fango.

Il 16 ottobre del '43, insieme a *La Ripresa e Timore e tremore* pseudonimi, escono i *Tre discorsi edificanti* di Søren Kierkegaard. I primi due discorsi si basano su 1 Pt. 4, 7-12: *L'amore coprirà una moltitudine di peccati*. Anche qui egli mette in luce una dialettica, quella dello scoprire e del coprire, chiasmo del rapporto tra peccato e amore. Laddove è il peccato, difatti, a scoprire (*opdage*) una moltitudine di peccati, in quanto «la punizione del peccato figlia un peccato nuovo», sarà l'amore a coprire (*skjule*) quella stessa moltitudine. La figura cui meravigliosamente si accenna è quella della peccatrice (*Synderinden*), «accusata da gente forse più colpevole che la

³⁰ Pap. III C 4, inverno 1840-1841, pp. 249-251. Il già citato M.L. Taylor, *Ordeal and Repetition in Kierkegaard's Treatment of Abraham and Job*, p. 37 sgg., individua la chiave del discorso, la breccia tramite cui comprenderlo, nel versetto di Gv. 3,3: «γεννεθεναι ανοθεν». Cuore della *Gjentagelse* starebbe dunque nella realtà del «born anew», racchiudente in sé la ricchezza della rinascita cui allude.

accusava a gran voce, ma l'amore si chinò giù e non udì l'accusa»³¹. Nelle parole rivolte a lei, colpevole degli stessi peccati di cui si pente – «*Jeg fordømmer Dig ei heller, gak bort og synd ikke meer*», “Neanch’io ti condanno; vai, e non peccare più” – Kierkegaard legge quel misto di amore e grazia che non si ferma allo “scoprire” il peccato e al conseguente punirlo vendicandosene, ma che lo “copre” in *grazia* dell’amore, qualora di esso ci si penta di tutto cuore dinanzi a Dio.

«A chi ama molto, viene perdonato molto» fa da sottotesto alla figura tutta, e con essa alla realtà cristiana della quale, in questa prima serie edificante, si parla ancora in tutto timore e tremore. Il terzo discorso è quello più stratificato, commentando un passo di *Ef.* 3, 13-21: esso si intitola “Il rafforzamento dell’uomo interiore”, e comincia “ambientato” a Roma, descritta come la città nella quale Paolo viveva da prigioniero, e da cui scrisse la lettera poi ispiratrice del discorso.

«Quando un uomo colpevole sopporta la sua pena con pazienza, non ne ha alcun merito; ma se soffre con pazienza da innocente, va a suo merito»³². La parola attorno a cui Kierkegaard gira, quella parola che designa la più razionalmente inconcepibile delle realtà, è di nuovo «*Skyld*», ed anzi la disparità tra colui che

³¹ Cfr. S. Kierkegaard, *Kjerlighed skal skjule Synders Mangfoldighed* (L’amore coprirà una moltitudine di peccati), 16 ottobre 1843, in *SKS* 5, pp. 65-77; tr. it. di D. Borso, *Discorsi edificanti 1843*, cit., p. 100. Dedicato a *Synderinden*, La peccatrice, anche il terzo dei *Tre discorsi per la comunione del venerdì*, «Il sommo sacerdote» - «Il pubblicano» - «La peccatrice», 13 novembre 1849, in: S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l’uccello nel cielo*, cit., pp. 97-105, nonché *Un discorso edificante*, 20 dicembre 1850, in: *Ivi*, pp. 111-121. Per uno approccio ulteriore, cfr. P. Søltoft, *L’amore copre molti peccati*, in: E. Rocca (a cura di), *Søren Kierkegaard. L’essere umano come rapporto*, Brescia 2008, pp. 133-148.

³² S. Kierkegaard, *Discorsi edificanti 1843*, cit., p. 118; *SKS* 5, p. 89. A soffermarsi nello specifico su questo discorso è R. Garaventa, *Preoccupazione e angoscia nei “discorsi edificanti”*, in: «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 4/2005, pp. 59-97 (adesso anche in: Id., *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, cit., pp. 121-173).

«*lider skyldig*», “soffre da colpevole” e colui che «*lider uskyldig*», “soffre da non colpevole” e dunque da innocente. La “pazienza” è posta, infatti, in secondo piano, rispetto al soffrire stesso: non è che la modalità della sopportazione, dove a fare la differenza è, invece, la causalità di cotanto patire. Paolo – prosegue Kierkegaard – soffriva dunque da innocente, nell’immensa metropoli nella quale nessuno si preoccupava della sua esistenza. Non si scoraggiò, non abbandonò la sua testimonianza, anzi, nonostante tutto, continuò a mantenerla con maggiore forza di volontà: non era un uomo scettico che revocasse nel suo intimo i pensieri forti. La sua testimonianza deponeva tanto più a favore, quanto più il mondo gli andava contro; si trattava di «*ved sit Liv at vidne om*», “testimoniare attraverso la propria vita”.

«Qui si annuncia l’uomo interiore, il quale non è preoccupato del mondo intero ma soltanto di Dio e di se medesimo, e della spiegazione che gli renda comprensibile il rapporto, e della testimonianza che lo rafforzi nel rapporto. Questa preoccupazione non cessa un attimo, perché il sapere ottenuto non è un sapere indifferente»³³. Se un uomo pensasse invece di decidere la questione una volta per tutte, così che tutto sia finito, l’uomo interiore in lui sarebbe solo «nato morto e sparirebbe di nuovo»; soltanto a prezzo dell’autenticità della preoccupazione, di una continuità che esuli dal durare il mero tempo del momento, soltanto allora, in quella interiorità, a rafforzarsi, attraverso Dio, sarà la testimonianza.

³³ S. Kierkegaard, *Discorsi edificanti 1843*, cit., p. 127; SKS 5, p. 94.

«Ma la prosperità, sì, è facile da comprendere». Eppure – Giobbe era un vegliardo ed era diventato vecchio nel timore di Dio, offriva un olocausto per ciascuno dei suoi figli ogni qualvolta andavano a banchetto (*Gb.* 1,5)»³⁴. Il riferimento non è casuale, come nulla lo è mai in Kierkegaard; Giobbe, sin da ora letto in chiave “meno disturbante” rispetto a quella parallela contenuta in *Gjentagelsen*, viene elevato a vegliardo ispiratore di un pensiero che ispirerà a sua volta l’anastrofe che segue per più e più capoversi: «Abbiamo accettato il bene dalla mano di Dio; perché non dovremmo accettare il male?» (*Gb.* 2,10). È Giobbe che risponde per le rime alla moglie che lo istiga a maledire Dio e a morire, un Giobbe che dunque sta saldo nella sua integrità e non pecca neanche con le labbra. “Ma la prosperità è facile da comprendere” funge, dunque, nel prosiegua del discorso, da *ouverture* semantica per una galleria di personaggi che da questa si diparte: è facile, infatti, comprendere il bene che Dio manda, così com’è altrettanto facile ringraziare Dio per averlo mandato; ma accettare il male che sopraggiunge repentino e senza spiegazione umana alcuna, senza colpa né peccato, né per vendetta né per punizione, sta qui la grandezza. Kierkegaard passa a descrivere l’atteggiamento dell’uomo fortunato, dalla fortuna accontentato in ogni cosa: se però, gli si chiedesse l’origine di cotanta fortuna, non saprebbe rispondere. Mentre la sapienza umana confezionerebbe al volo un processo per provenienza illecita, il fortunato verrebbe smascherato nel suo mancare di qualsiasi preoccupazione. Per l’uomo interiore, invece, sarebbe

³⁴ *Ivi*, p. 129; p. 95.

proprio l'interiorità ad annunciarsi nella preoccupazione, nel suo accontentarsi di una fortuna più esigua ma sapendo donde (*hvorfra*) questa derivi, poiché vorrebbe ringraziare chi gliela manda. Il personaggio che segue a ruota "il fortunato" è «*den Begunstigede*», "il favorito". La sua descrizione ricorda qualcuno:

«Guardalo, il favorito, che la natura ha equipaggiato di ogni cosa magnifica donandogli potere e intelligenza, guardalo, perché trema nel profondo, lui che ha fatto tremare il mondo intero? Perché sbianca talvolta nel profondo, lui che ha dominato tutto con la sua intelligenza? Avere il potere e non sapere per quale scopo lo si ha!»³⁵. È la parola «*hvortil*» (a che scopo?) a figurare da spia per determinare la sua identità: colui che tutto ha dominato con la sua intelligenza e tutto ha visto coi suoi occhi non ne conosce lo scopo, non preoccupandosi nemmeno del «*hvorfra*» da cui il suo potere deriva. La dialettica «*Medgand/Modgang*», "prosperità/avversità", dalla splendida alternanza vocalica e semasiologia, corrisponde a quella tra guadagno e perdita, ed in tal senso aggiunge un tassello fondamentale al mosaico dell'identità del "favorito". È il primo profilarsi dei contorni che assumerà poi nel primo dei *Tre discorsi edificanti* dell'anno seguente, quando sarà letto e presentato come un predicatore preoccupato per il singolo cui si rivolge, un predicatore la cui stessa parola, non indifferente, si preoccupa della differenza:

«Guardalo, il preoccupato! Esaminalo più da vicino, non lo riconosci quasi più da quando se ne andava così lieto, così forte, così pieno di fiducia nella vita [...]. Presto le avversità avrebbero

³⁵ *Ivi*, p. 131; p. 97.

strappato al più forte o carpito al più debole la sua bella speranza. Allora tutto gli diventò confuso, non esisteva più alcun Signore in cielo, il vasto mondo era un'arena per il selvaggio chiasso della vita, non c'era alcun orecchio che unificasse la confusione in armonia, nessuna mano che intervenisse a governare. «Comunque un uomo possa consolarsi nella vita, la speranza è perduta» - così pensava, e la speranza andò perduta. Allora la sua anima si fece preoccupata. E più guardava fisso giù nell'anarchia dove tutto pareva dissolversi, più questa otteneva potere su di lui fino a incantarlo totalmente; la sua mente vacillò, egli stesso precipitò lì dentro e si perdette nella disperazione. O se anche la preoccupazione non ottenne un tale potere seduttivo su di lui, la sua anima divenne nondimeno estranea e indifferente a tutto. Guardava come gli altri, ma il suo occhio leggeva sempre ovunque una scrittura invisibile, che tutto è vacuità e illusione. Cosa mancava a un uomo simile, cos'è che non guadagnò quando perdette tutto, cos'altro se non il rafforzamento dell'uomo interiore?»³⁶.

Emerge tra le righe l'interpretazione doppia, da parte di Kierkegaard, riferita allo stesso personaggio, proprio a partire dal «*hvorfra*» e dal «*hvortil*» della preoccupazione che prende piede nell'anima di costui: da un lato, il Predicatore che rinviene la speranza – l'angelo salvatore della Ritirata – nel pensiero del Creatore in giovinezza, e che dunque dà voce all'uomo interiore che parla entro di sé nella sua costante preoccupazione, dall'altro il Predicatore che invece perde la speranza, il di-sperato angustiato

³⁶ *Ivi*, pp. 136-137; p. 100.

da interrogativi privi di risposta, condensati nell'illustre «*Alt er Tomhed og Skuffelse*», “tutto è vacuità e illusione”.

Quale è, tra i due Qohelet, quello dell'«*Alt har sin Tid*», “Ogni cosa ha il suo tempo”? Tutto, infatti, ha il suo tempo, ma anche, lo stesso tutto, è vacuità è illusione. Kierkegaard è letteralmente avvinto dall'enigma. Ed in fondo, il quesito di Qohelet è lo stesso di Giobbe: «Le parole di vento finiranno mai?» (16,3). Il baratro di Qohelet è però confinato al fatto sia proprio lui, fedele al significato del suo nome-funzione³⁷, il primo parlatore, il primo pronunciato, finanche predicatore, di quelle parole che non hanno fine, ma solo fame di vento. È un'antinomia che non sfugge a Kierkegaard, che interrogherà ora l'uno ora l'altro in modo ora “avvolto nella passione” ora in tono edificante, in sé “meno disturbante”.

³⁷ «Ma cerchiamo il significato di questo nome generico divenuto soprannome proprio di una persona. L'etimologia ci rimanda alla radice ebraica *qhl*, di solito usata in due forme, la causativa (*hifil*) «convocare, radunare l'assemblea», o riflessiva (*nifal*), «radunarsi». Entrambi i casi non si adattano al termine «Qohelet». Quindi è da escludere la traduzione «Colui che raduna l'assemblea» (o «raccoglie le sentenze» sapienziali), da taluni proposta; o quella derivata, «Oratore, Predicatore», *der Prediger*, come amava tradurre Lutero»: con un solo gesto, Ravasi (*Qohelet...*, cit., p. 15) spazza via Ceronetti e Kierkegaard, benché la spiegazione ch'egli avanza ponga l'accento più sul tipo di assemblea in questione, «non certo ecclesiastica [...] ma probabilmente sapienziale generica» (*Ivi*, p. 16) che su una diversa resa. A rintracciare nel nome stesso Qohelet la sua funzione e finzione è invece Ceronetti, *Qohelet. Colui che prende la parola*, cit., in part. p. 135 sgg., secondo il quale la prima finzione sta appunto nel fingersi un predicatore, la seconda nello spacciarsi per Salomone. «Qohelet è il contrario perfetto del monaco che divenne l'Ecclesiaste» (*Ivi*, p. 119), egli provoca. Il lessico ad uso di Kierkegaard, doppiamente erroneo, dunque, stando a Ravasi, era il *Lexicon Manuale Hebraicum et Chaldaicum in Veteris Testamenti Libros*, Lipsia 1833, ASKB n. 72. L'Antico Testamento da cui preferibilmente egli citava *Det Gamle Testamentes Poetiske og Prophetiske Skifter efter Grundtexten*, a cura di J. Møller e R. Møller, 3 voll., Copenhagen 1828-1830, ASKB nn. 86-88 e 89-91. La filologicamente accuratissima analisi di Ravasi si sviluppa in particolare nei primi due paragrafi della prima sezione *Un immenso vuoto, tutto è vuoto*, rispettivamente: *L'enigma dell'autore*, pp. 13-28, e *L'enigma del libro*, pp. 29-35.

UN TEMPO PER GUADAGNARE E UN TEMPO PER PERDERE

Il primo dei *Quattro discorsi edificanti* del '43 è dedicato, per l'appunto, alla frase pronunciata una sola volta da Giobbe nel corso del testo biblico: "Il Signore ha dato, il Signore ha tolto; sia lodato il nome del Signore". Il tema è sempre connesso a quello della perdita e del guadagno, del danno e del profitto, annodandosi proprio tra il «*hvorfra*» ed il «*hvortil*» un'ulteriore molla dell'*inter-esse*. Il discorso comincia col definire Giobbe «*Menneskenes Lærer*», "maestro dell'umanità". Kierkegaard motiva tale definizione ponendo l'accento sul fatto egli non appartenga alla schiera di coloro che meriterebbero tale appellativo per aver magari portato alla luce una qualche verità scoperta per caso o approfondita con costanza, in quanto, invece, Giobbe non ebbe dottrina alcuna da tramandare, e l'unica eredità che lasciò ai posteri fu «*sig selv som et Forbillede*», "se stesso come un Modello", la sua vita come guida per ognuno, il suo nome come garanzia per molti, la sua prassi come incoraggiamento per i provati.

L'importanza di Giobbe stette non tanto nell'aver detto quel detto che poi per bellezza e brevità è diventato quasi un proverbio, quanto nell'averlo espresso coi fatti, nell'avervi conformato la sua prassi. «*Han handlede ved at udsige det; Udsigelsen selv var en Handling*», "egli agì esprimendolo, l'espressione stessa fu un

atto”³⁸. Sarebbe stato un altro, infatti, se avesse insegnato un tale detto ma non lo avesse sperimentato di suo, sulla propria pelle, se lo avesse sciorinato come una massima retorica senza che nascesse da un’esperienza propria, per Kierkegaard autentico «*hvorfra*» di ogni parola. È anzitutto “in tempi burrascosi” che si fa riferimento a Giobbe, il quale - dice Kierkegaard in tono aulico - sempre sta comunque accanto alla generazione che vi si rivolge, testimoniando da un lato che quelle sofferenze, sì, sono state sofferte, dall’altro che vi si può resistere. Le sue parole sono semplici e piane, non celano alcuna “sapienza segreta” accessibile ai soli spiriti profondi, egli scrive provocatoriamente. Tanto il fanciullo come il più anziano, «*væsentligt*», “essenzialmente”, comprendono la stessa cosa, benché, però, non comprendano in maniera parimenti essenziale Giobbe stesso.

«Solo il tentato, che ha messo a prova le parole mentre egli stesso veniva messo a prova, solo lui interpreta rettamente le parole, solo un discepolo così, solo un interprete così Giobbe desidera, solo lui impara da Giobbe quanto c’è da imparare, la cosa più bella e più sublime, al cui confronto ogni altra arte o scienza è molto inessenziale. Perciò chiamiamo Giobbe davvero propriamente un maestro dell’umanità, e non di alcuni uomini, perché si presenta come modello a ognuno, invita ognuno col suo splendido esempio, chiama ognuno nelle sue belle parole»³⁹.

Un altro ritornello qohelico Kierkegaard si appresta, qui, a mettere in parola: «*Hvad skulde den menneskelige Viisdom her*

³⁸ S. Kierkegaard, *Discorsi edificanti 1843*, cit., p. 152; SKS 5, p. 115.

³⁹ *Ivi*, p. 156; p. 118.

hjælpe til?», “A cosa gioverebbe qui la scienza umana?”. A cosa l’arte oratoria e il potere della parola? Ad esemplificare Giobbe ed il suo accettare, pur da non colpevole, la sua sorte, Kierkegaard vi riscontra una poeticità della parola in certo senso eccedente rispetto alla parola stessa, in quanto Giobbe testimoniava già col suo solo aspetto la sofferenza che pativa. Ma nel primo capitolo del libro, all’abbattersi implacabile delle sventure su di sé, ecco lo “sbottare” di Giobbe, accompagnato – nota Kierkegaard – da un qualcosa che «*standser Overveielser*», un qualcosa che “blocca la meditazione”. Nel momento in cui perdeva tutto, infatti - è qui che vuole andare a parare Kierkegaard -, Giobbe non si lagnò prima del fatto che qualcosa gli si stesse sottraendo, quanto ringraziò per l’essergli stato dato:

«Allora la gratitudine riposò nella sua anima con la sua quieta malinconia, egli si congedò mite e amicale da tutto questo insieme, e in tale congedo tutto questo svanì come un bel ricordo, anzi sembrò non fosse il Signore a toglierlo, ma Giobbe a restituirglielo. Perciò appena ebbe detto: “Il Signore ha dato”, il suo cuore era ben preparato a piacere a Dio pure con le parole successive: “Il Signore ha tolto”»⁴⁰. Nei giorni tristi, difatti, così come “insegna” Qohelet, non bisogna pensare a quelli felici, e chi lo fa è votato a condannare la sua anima alla fame perenne, in quanto dovrà essa sopravvivere «*i Savnets aldrig mættede Higen*», “nel rimpianto mai sazio dell’assenza”. Segue una lunga carrellata di “Oppure”, di situazioni immaginarie che a

⁴⁰ *Ivi*, p. 162; p. 122. Sul versetto, cfr. anche il bel commento che ne fa Ravasi nel suo *Giobbe*, cit., pp. 298-307.

Kierkegaard vengono dinanzi agli occhi e di fronte alle quali non può far altro che intingere il calamaio nell'oro ed esporle. Ma è egli stesso a tornare sui suoi passi tornando a Giobbe, ed al suo “ha tolto”, che segue all’“ha dato” già meditato, e che anzi “bloccava” la meditazione. Mentre infatti perdeva tutto, Giobbe non cambiò di colpo il suo atteggiamento, ma «rimase nondimeno quale fu dall'inizio, leale e sincero con Dio»: né nascose a se stesso – quale un disperato soggetto del peccato mortale di “voler essere disperatamente se stesso” descritto poi in *Sygdommen til Døden* – che gli era stato tolto tutto, a conferma del fatto che lo stesso Dio che gliel’aveva tolto rimaneva presente nella sua anima al pari di quello che aveva dato. È precisamente grazie all’arrestarsi a questo Dio e alla fede non sarebbe stato colpevole ai suoi occhi, benché tale apparisse a quelli di tutti, che Giobbe poté non disperare, ed è questo esito cui scampò ad esser contenuto nell’ultimo momento della sua sentenza, quel “Sia lodato il nome del Signore” che ogni singolo, ponendo mente alla vicenda giobbica, ha la possibilità di imparare a pronunciare nell’accento più autentico poiché esternato, dal suo primo pronunciatore coniante, in tutta serietà e miseria.

Il finale del discorso punta l’indice proprio su ciò che si può riprendere e assorbire in sé a partire dall’esempio di Giobbe: diventare sinceri verso se stessi, senza profondersi in menzogne dell’ultim’ora, senza vacillare tra un accondiscendere ad un patto con le apparenze cangianti del mondo e un restare in piedi dopo aver superato tutto, poiché tale restare in piedi è privilegio solo di

chi è rimasto irreprensibile nei propri stessi confronti, di chi non si è sconfessato patteggiando la pena.

Anche Kts leggerà questo discorso in termini entusiastici, edificanti *tout-court*, a maggior ragione se confrontati con quelli tanto “disturbanti” partoriti dal giovane innamorato del suo amore de *La Ripresa*. È un dato di fatto che gli unici “eroi veterotestamentari” trattati nei *Discorsi edificanti 1843-44* siano Giobbe e Qohelet, e lo siano all’ombra della dialettica dell’«Alt», di un “tutto” inteso come tale, o dal punto di vista dell’“ogni cosa” in esso. Il discorso non ha in sé nulla di conclusivo, poiché Kierkegaard non smette di pensarlo e modificarlo, spesso tacendo i nomi cui implicitamente rimanda, essendo per lui già contenuti nei temi che scandaglia. Tra le *Carte sparse* degli anni ’42-’44, Kierkegaard annota una decina di righe in stile quasi cinematografico. Egli immagina una scena, infatti, che si conclude con una parola. È così che cerca di descriverla:

«Egli siede nel suo manto regale, la folla sta tutta attorno al suo trono, un vocio confuso – c’è orgoglio per la sontuosità del re, invidia, rimproveri a Dio che a questi sia stato dato ciò che a loro è stato negato – si fa silenzio – egli vorrebbe alzarsi – parlare – ma nessuna parola va oltre le sue labbra – torna indietro impotente allo splendore del trono, al lusso della corona, la veste di porpora gli pesa troppo, si alza di nuovo in piedi [e] la folla ascolta: Tutto è vanità, mera vanità»⁴¹.

⁴¹ Pap. IV B 172, taccuino 1842-1844, p. 347. Un saggio ricco di spunti, ma privo di riferimenti a Kierkegaard, è quello di J.-J. Lavoie, *Il y a un Temps pour Tout, mais Tout est pour Rien. Quelques Observations à partir de Qo. 3. 1,9*, in: «Revue des Études et Civilisations Anciennes du Proche-Orient», 6/1997, pp. 20-44.

È questo il Qohelet per Kierkegaard più reale e regale, il Predicatore che prende la parola dinanzi all'assemblea che si raduna attorno al suo trono e che proprio della sua parola è in attesa, una parola che resta scolpita sulle sue labbra ma senza che egli riesca a muoverle in un suono compiuto, finché non ripercorre col pensiero i fasti della corona e del regno, finché non sente ricadergli addosso il peso del mantello che indossa: allora «*reiser sig atter*», si muove di nuovo, verosimilmente si alza in piedi, raccoglie le forze e la voce, e prende - «*i Sandhed og faktisk*» (in verità e realtà) - la parola.

«*Alt er Forfængelighed, idel Forfængelighed*», “tutto è vanità, mera vanità”. L'«*Alt*» qui espresso parla, in tal senso, la voce del riconoscimento del trapassare del tutto, laddove una è la cosa a non essersi esaurita né trascorsa, una sola di contro a quella inanità infinita: ovvero la sua stessa parola, che ancora può esprimere quel che ha visto e patito, ed a cui pensa si ridurrà anche quel che non arriverà a vedere. C'è un fossato innegabile tra la parola di Qohelet, *questa* parola di Qohelet, e quella di Giobbe. Laddove in Giobbe Kierkegaard è incline a vedere l'uomo comunque consolatore di sventure, un esempio sempre valido cui rapportarsi ed in cui trovare ristoro, addirittura lo stemma del “massimo fraintendimento” inferiore solo a quello di Cristo, nel Predicatore l'abisso si spalanca al suo stesso interno, nel suo invitare a pensare al Creatore in giovinezza, poiché è Lui ad aver fatto bella ogni cosa a suo tempo, immettendo l'eternità nel cuore dell'uomo eppure non consentendogli di trovare alcuna traccia di se medesimo o di comprendere la sua opera dal principio alla fine,

e, al contempo, nel sentenziare un tempo per ogni cosa, e, ancora, nel sancire la vanità del tutto.

Kierkegaard si interroga fino al chiedersi se la vanità tanto intrinseca al tutto giunga a vanificare il tempo stesso. Ma è un quesito che risolverà avvalendosi di categorie cristiane, a Qohelet ancora sconosciute. È per questo, allora, alla luce e all'ombra di tutto questo, che il rapporto tra i due Testamenti assume nel pensiero kierkegaardiano la eco del dialogo tra i due eroi dell'Antico e dello strascico intervenuto nel Nuovo, col cambiamento essenziale di rotta non soltanto rispetto all'esempio di Cristo, ma rispetto al vincolo tra amore e grazia che la sua morte ha istituito e che la cristianità piega invece ai suoi interessi, invalidando lo stesso concetto di "beatitudine eterna", una volta che "essere cristiano" venga a scadere nell'indicare un sinonimo di "essere uomo".

Tra le stesse *Løse Papirer* degli stessi anni, un brano riporta: «La difficoltà è che si hanno insieme e il Vecchio e il Nuovo Testamento, perché il Vecchio ha tutt'altre categorie rispetto al Nuovo. Infatti che si direbbe mai nel Nuovo di una fede che pensa di accomodarsi bene a questo mondo, con le cose del tempo, invece di abbandonarle per afferrare l'eternità? Da ciò quell'incoerenza nelle prediche, a seconda che vi si faccia trasparire il Vecchio o il Nuovo Testamento»⁴². Lo stacco finale, di primo acchito, sembrerebbe repentino, un mutare i termini della questione da un ambito speculativo ad uno più propriamente

⁴² Pap. IV A 143; *Diario*, vol. 3, n. 917, p. 90. Uno dei primi studi sul tema è quello di P. Guillaumore Hansen, *Søren Kierkegaard og Bibelen. Udtalelser af Søren Kierkegaard i hans "Efterladte Papirer" vedrørende Bibelord og Bibelske Fortællinger*, Copenaghen 1924.

empirico quale i sermoni dei pastori. Ebbene, per Kierkegaard si tratta – e man mano che passa il tempo si tratterà ancor più seriamente – di una e una sola cosa, in quanto il cristianesimo di cui parla è la cristianità che dice di essere cristianesimo, e il Nuovo Testamento che tale cristianità si compiace, in tutta *naturalezza*, di predicare, è in realtà più vicino al Vecchio, stando alle categorie sulle quali si basa, prive di qualsivoglia riferimento all'eternità, o tutt'al più contenendolo solo a parole, laddove è l'*esistenza* dei pastori a sbugiardarne la condotta di vita, ad incasellarli ed incastrarli in categorie del tutto diverse rispetto a quelle di cui, commossi, predicano. Il Verbo sulle loro labbra, la Parola, per Kierkegaard, al maiuscolo, intesa quale «*Guds Ord*», “Parola di Dio”, figura sonora della sua carne, suona, quindi, in bocca a questi ipocriti pastori, come una fede facente capo alle cose del tempo, accomodata con questo mondo, una fede compromessa che come tale non è più fede, perché priva della «profondità di settanta mila braccia» con la cui incommensurabilità Kierkegaard la commisura, priva di quello slancio verso l'eternità che invece non si preoccupa di afferrare.

Data una tale disamina, destabilizza leggere la seguente pagina, redatta in quell'*annus horribilis* che fu per Kierkegaard il 1846, mentre, d'altro canto, proprio una riconsiderazione circostanziata degli eventi di quel periodo potrebbe scagionarla:

«Se fossi pastore e potessi predicare, di modo che il singolo, tornando dalla chiesa, non avesse altro desiderio che quello di riascoltarmi la prossima volta e si profondesse tutto in espressioni di elogio e di gioia a mio riguardo. E d'altra parte se io, badando al

singolo, arrivassi, studiandone l'individualità, a sapere il modo con cui poter agire su di lui, e, a forza di ferirlo, lo respingessi fin quasi a metterlo in collera contro di me, a farlo tornare a casa, a fargli chiudere la porta e a pregare Dio: in quale dei due casi gli avrei, io, giovato di più? Nel secondo, la mia finzione lo avrebbe ricondotto alla verità; nel primo, invece, tenendo per la verità, l'avrei indotto in errore. Nel secondo egli finirebbe con la verità avendo cominciato con l'errore; nel primo finirebbe nell'errore avendo cominciato dalla verità»⁴³.

È un «*Regnestykke*», “computo da risolvere” fedele al suo titolo, assai coscienzioso: riguarda il suo poter diventare pastore scegliendo la cordata dei suoi colleghi, interessati agli elogi dell'assemblea, o il suo agire altrimenti, edificando il singolo “a forza di ferirlo”, non dicendogli ogni volta quel che vorrebbe sentirsi dire, quanto riportando la Parola della Scrittura, il Verbo di Dio che soltanto di rado trasmette - qualora ci si fermi alla lettera - gioia e fiducia. Predicando alla maniera dei pastori, dunque, pur, anzi, mantenendosi da essi alla larga, giacché, neo-aristotelicamente, egli sarebbe stato più amico della verità, Kierkegaard si chiede se non nuoccia, però, al singolo che l'ascolta, restare ammirato dall'eleganza delle prediche, vicino, sì, al sermone ma lontano da Dio, o se piuttosto non gli giovi di più magari esser scosso da prediche meno ricercate ma che a Dio lo avvicinino. La forbice tra verità ed errore spetta, difatti, in ogni

⁴³ Pap. VII 1 A 23, 1846; *Diario*, vol. 3, n. 1152, p. 172. Il titolo, «*Regnestykket*», rimanda all'operazione matematica del conto. La resa fabriana è buona.

caso al singolo, ed è stavolta per lui che Kierkegaard si preoccupa, pur a partire da un *Aut-Aut* che lo riguarda in prima persona.

Nel Natale del 1845 Kierkegaard spedisce ad un diabolico redattore della rivista *Corsaren* (Il Corsaro) che gli aveva inoltrato l'invito, Peter Ludvig Møller, un garbato rifiuto a collaborare a *Gæa*, l'annuario di estetica previsto per l'imminente 1846 ed annunciato pochi giorni prima nelle sue linee editoriali generali. L'invito era, in verità, una dichiarazione di guerra da parte di Møller, il quale glielo aveva posto dalle prime colonne di esso, il giorno 22 dicembre, avanzando l'ipotesi l'autore di *Colpevole? Non colpevole?* e di qui degli *Stadi sul cammino della vita* fosse Kierkegaard. Il rifiuto kierkegaardiano è doppio: non collaborerà all'Annuario e negherà di essere l'autore di *Skyldig? Ikke skyldig?* e degli *Stadier*. Il 27 dicembre uscirà sulla rivista *Fædrelandet* (La Patria) un articolo intitolato *Realtà itinerante di un esteta, e come, tuttavia, tocchi a lui pagare il pranzo*, a firma Frater Taciturnus, cioè lo pseudonimo autore di *Colpevole? Non colpevole?*, nel quale Taciturnus dichiara di non scartare in linea di principio la possibilità di riapparire su *Corsaren*, aggiungendo un malizioso «se pure non vi sia già stato; poiché *ubi spiritus, ibi ecclesia: ubi P. L. Møller, ibi Corsaren*»⁴⁴.

Il 29 su *Fædrelandet* compare la risposta, apparentemente cortese e risolutiva, di Møller, *Al signor Frater Taciturnus, autore della terza parte di Stadi sul cammino della vita*. Kierkegaard crede di averla fatta franca, di averla scampata con un tocco di malizia incomprensibile ai più, ignari del “segreto del suo

⁴⁴ Cfr. J. Garff, *Sak*, cit., in part. pp. 335-339.

macchinario”. Ma il 2 gennaio ’46 *Corsaren* pubblica un pezzo, corredato da disegni dal dubbio gusto a chiara vocazione canzonatoria, intitolato *Come il filosofo ambulante sia incappato nell’ambulante redattore del Corsaro*. Poco ci vuole a capire l’autore sia Møller ed il pezzo sia tutt’altro che educato: Kierkegaard è preso in giro nel suo essere peripatetico per le vie di Copenaghen, allegoria, questa, che designa un’attitudine all’onnipresenza, anche sotto mentite spoglie quali quei singolari pseudonimi che certo per via della stranezza latinista hanno dato nell’occhio, senza però trarre in errore una pupilla ben più scaltra ed allenata dello stesso astutissimo Kierkegaard.

Il 10 gennaio su *Fædrelandet* appare dunque un altro articolo di Frater Taciturnus: *Il risultato dialettico di un affare poliziesco letterario*, con cui lo pseudonimo cerca di arginare l’arginabile, respingendo ancora, finché dura, l’identificazione con Kierkegaard. Ma da allora gli attacchi aumentano, sia per frequenza che per gravità: le caricature lo ritraggono come un ometto gobbo, con uno strano cappello a cilindro, i pantaloni a mettere in risalto la sproporzione tra le due gambe - l’una leggermente più lunga dell’altra, ma qui, ovviamente, smisuratamente differenti -, un pesante paio di occhiali sul naso, un bastone in una mano e l’immancabile ombrello nell’altra. I bambini per strada cominceranno a fargli brutti scherzi e ad urlare, ogni volta che lo vedono: «*Enten-Eller!*». Le balie dei pargoletti di buona famiglia prenderanno a sgridarli qualora calzassero a sbilenco i pantaloni, rimproverandoli dicendo: «*Søren*

Kierkegaard!», così come racconterà, con dovizia di particolari, Georg Brandes⁴⁵.

I *Papirer* del periodo trasudano dolore: puntare sui difetti fisici è qualcosa di demonico, così come quel malignare sull'abbigliamento; lui che da bambino non poteva portare, per volere del padre, pantaloni "normali" come quelli degli altri bambini, ora si trova ridicolizzato per quelli che indossa, e che mettono in evidenza la sua anomala conformazione articolare, andando a ritorcersi e a fomentare quella spina nelle carni che in tal modo egli sente, sempre più a fondo, conficcarsi in esse, latente pungolo sottopelle.

Il 7 febbraio mette su carta l'intenzione di fare il pastore in una zona di campagna, magari in una di quelle desolate lande dello Jylland che nel frattempo ha visitato dal vivo in memoria del padre, che proprio da uno di quei paesini proveniva, prima di fare fortuna a Copenaghen. Ma non solo. È precisamente adesso che scriverà quell'ultima appendice al monumentale *Poscritto conclusivo non scientifico*, quella *Prima e ultima spiegazione* (datata, per l'appunto, "Copenaghen nel febbraio 1846") in cui assumerà la paternità di tutti gli pseudonimi. Il manoscritto è già stato consegnato in tipografia il 30 dicembre 1845, ergo dovrà

⁴⁵ Cfr. G. Brandes, *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*, Copenaghen 1877; Id., *Søren Kierkegaard*, in: *Mennesker og Værker i nyere europæisk Literatur*, Copenaghen 1883, pp. 185-205; *Hovedstrømninger i det 19. Aarhundredes Literatur. Emigrantlitteraturen, Den Romantiske Skole i Tyskland*, in: *Samlede Skrifter*, Copenaghen 1900, vol. IV, in part. p. 220 sgg., p. 250 sgg., p. 351 sgg. È su quest'ultimo lavoro brandesiano che poggia la sua tesi T. Brobjer (*Nietzsche's Knowledge of Kierkegaard*, in: «Journal of the History of Philosophy», 41/2003, pp. 251-263), lavoro che, dati alla mano, Nietzsche lesse nel 1878 in traduzione tedesca, tanto da raccomandare all'amico Carl Fuchs, nella lettera del 22/08/1888, di leggere questo «Kulturbuch migliore in Germania». Tesi di Brobjer è che Nietzsche non solo lo lesse nel '78, dunque, ma lo rilesse dieci anni dopo, in concomitanza dello scambio epistolare col letterato danese.

aggiungere la postilla in corso di stampa. Ed è sempre adesso che scriverà la *Prefazione a Una recensione letteraria*, la quale opera vedrà la luce solo il 30 marzo, mentre il *Poscritto* sarà pronto, spiegazione inclusa, il 20 febbraio, per esser messo in circolazione una settimana dopo. A fine marzo una recensione gongoleggiante del *Poscritto* uscirà su *Kjøbenhavnsposten* (La posta di Copenaghen), gongoleggiante perché specchio del suo occultato responsabile: lo stesso Møller fiero di averne smascherato l'autore.

Il 2 maggio Kierkegaard parte per la sua quarta e ultima volta per Berlino, ove scrive la prefazione ai *Discorsi edificanti in vario spirito*; ma già il 16 è di ritorno a Copenaghen, stavolta quasi esorcizzando qualsiasi ripresa o ripetizione che sia. A giugno danno presso il *Kongelige Teater* una brillante commedia di Hostrup, *Quelli di rimpetto*, nella quale compare un certo teologo "Søren Kierk"⁴⁶. Cresce una rabbia comprensibile verso colui che in un certo irresponsabile, meschino senso, ha consentito tutto questo, quel Meïr Aron Goldschmidt direttore di *Corsaren* che in marzo aveva autorizzato la pubblicazione delle caricature più umilianti, e che una volta gli era amico. Sarà compito delle visioni mistiche del pastore Adler e delle tesi sulle tesi di Martensen occupare l'altra metà del turbolento periodo kierkegaardiano, benché non riescano a fargli dimenticare il *torto* subito, da lui, novello Giobbe, percepito appunto come tale, come offesa gratuita che non ha fatto nulla per meritarsi, un sopruso né bello né buono di cui non ha colpa alcuna, se non quella di aver posto fiducia in una classe *intellettuale* danese.

⁴⁶ Cfr. Pap. VII A 154, 456, 458, 654; IX A 370; X 1 A 177, X 2 A 621.

Nel 1847 scriverà in uno dei suoi *Journaler* NB intanto da poco inaugurati: «Cos'è la cosa umana? È uguaglianza fra gli uomini. La disuguaglianza è la cosa disumana»⁴⁷. In danese “uguaglianza” è «*Lighed*», “umanità” «*Menneskelighed*»; “disuguaglianza” è «*Ulighed*», “disumanità” «*Umenneskelighed*». In grammatica, non c'è che un prefisso di negazione a connotare l'opposto: qui la semplice «*U-*» che, anteposta al sostantivo, declina al negativo la parola tutta, sicché è come se si perdesse quel «*lige*» contenuto all'interno di ognuna, quell'“uguale” presente anche nell'“indifferenza” contro la quale Kierkegaard tanto si ribella, e che qui palesa piuttosto il più penoso dei coinvolgimenti. Quel che egli prova, la sua specifica grammatica interiore, cerca di farlo sostenere anche dalle e alle parole che sceglie per comunicare il suo soffrire, muto altrimenti nella torre d'avorio di un dolore, di quel colmo del tragico che, Giobbe *docet*, sta nell'essere fraintesi, in quel campione di significatività che sta nel «divenire colpevoli in tutta innocenza» di *Gjentagelsen*. Non sorprende più di tanto, quindi, che egli torni a scandagliare il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento nei termini di quello tra ebraismo e cristianesimo. Proprio nel 1847 scrive:

⁴⁷ Pap. VIII 1 A 268, 1847; *Diario*, vol. 4, n. 1494, p. 72. Cfr. il primo dei *Quattro discorsi edificanti* 1844: *Aver bisogno di Dio è la suprema perfezione dell'essere umano*, a cura di E. Rocca, in «Micromega», 1/2006, pp. 139-164, nel quale riprende sia quel non potere, da parte dell'uomo, essere nulla da se stesso, sia questo concetto di umanità come uguaglianza, laddove è proprio l'aver bisogno di Dio la perfezione dell'essere umano, un “avere bisogno” inteso, dunque, non come una mancanza, un vuoto da colmare, quanto alla stregua di un paradossale “accontentarsi del massimo”, l'autentico compimento della sua essenza. Sul punto, cfr. E. Rocca, *Aver bisogno di Dio*, in: Id. (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, cit., pp. 187-196, nonché U. Regina, *La buona intesa con Dio. Bisogno di Dio e perfezione umana in Kierkegaard*, in: «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 5/2006, pp. 111-120.

«Questa è la chiave di volta della storia universale. Il cristianesimo è la religione del futuro, il paganesimo era del presente o del passato. Anche il giudaismo era troppo del presente nonostante il suo carattere profetico, era un *futurum in praesenti*; il cristianesimo è un *praesens in futuro*»⁴⁸.

Impossibilitato a non rifarsi alla sua adorata grammatica antica, Kierkegaard richiama qui un'idea già balenata, ma non parimenti svolta, ne *Il concetto dell'angoscia*. Che il “nuovo” del cristianesimo, o meglio: il suo “in Cristo”, il nuovo “come” del vecchio “ciò”, stia nel futuro a cui esso coniuga ogni verbo al presente, nel mentre per l'ebraismo si tratta di un'anticipazione del futuro sempre però confinato al presente, ove questo impedisce il predominare dell'altro, che appunto solo col cristianesimo, con l'avvento dell'eterno nel tempo, con l'esempio della vita di Cristo prima che con la sua morte elevata a redenzione, eromperà in tutta la sua portata. Questo paradossale *praesens in futuro* è difatti annunciato esemplarmente nell'«*endnu i dag*», “oggi stesso” promesso al ladrone pentito in croce. Il *futurum in praesenti* è riscontrabile nello stesso finale del libro di Giobbe, in quella “ripresa” che è tale e che quindi conquista Kierkegaard fino a un certo punto, epperò a maggior ragione lo delude, a lui non riuscendo *Gjentagelse* alcuna. Il messaggio del Qohelet, da questo punto di vista, la stessa dialettica dei tempi decantata nell'alternarsi del loro perpetuo avvicinarsi, rientra anch'esso in un tale futuro già visto e posseduto nel presente, già saputo, già

⁴⁸ Pap. VIII 1 A 305, 1847; *Diario*, cit., n. 1513, p. 78. Sull'influsso e la lettura dell'Antico Testamento in Kierkegaard, cfr. l'ottima monografia di M. Engelke, *Kierkegaard und das Alte Testament. Zum Einfluß der alttestamentarischen Bücher auf Kierkegaards Gesamtwerk*, Rheinbach 1998.

compiuto, un futuro che, semplicemente, già è. Nel cristianesimo, allora, è il “sarà” ad essere.

Ma di tutta questa raffinatissima grammatica esistenziale non v'è traccia in quel cristianesimo al passo coi tempi, in quella cristianità fiera del suo dirsi, nonostante la menzogna di cui si macchia, “cristiana”: «La disgrazia della cristianità è che un uomo è educato fin da bambino in una sicurezza sulla cosa suprema che alla fine diventa indifferenza»⁴⁹, recita un periodo all'interno di un più composito brano da cui è tratto. Questo essere “educati fin da bambini” corrisponde punto per punto a quella paradossale “naturalizzazione acquisita” di una religione che, fin dal suo ingresso nel mondo, fa invece perno sulla trascendenza di cui consta. È la scontatezza, un “conoscersi” come cristiani senza preoccuparsi di “riconoscersi” come tali, ciò che denuncia Kierkegaard, e che stigmatizzerà a tinte sempre più fosche e cupe come il *πρωτον ψευδος* di tutti gli errori.

Nel '47, gli *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* si comporranno di tre parti: la prima, il *Discorso d'occasione*, che ha in Qohelet il suo apripista ma passa poi, a sua volta tripartito, a svolgere il tema dell'«*at ville eet*», del “volere una sola cosa”⁵⁰; la

⁴⁹ Pap. VIII 1 A 537, 1847-1848; *Diario*, cit., n. 1639, p. 124. Cfr. anche Pap. VIII 1 A 668; *Ivi*, n. 1711, p. 157: «Ai nostri giorni, se il pastore predica di Dio, di Cristo e dell'eternità, lo si ascolta con indifferenza (*Ligegyldighed*). Basta invece che egli dica: «In questi tempi, ora che la guerra...» ed ecco, tutti drizzano le orecchie: questo sì che è qualcosa che vale la pena di predicare. Ci si alza in punta di piedi per non lasciarsi sfuggire neanche la minima parola; le signore si tolgono il cappello per non perdere una sillaba... Parlare di Dio e di Cristo, invece, non interessa tanto!». Uno studio che non svincola tra Bibbia e cristianità è quello di T.H. Croxall, *Kierkegaard Studies. With special Reference to the Bible, and our own Age*, London and Redhill 1948.

⁵⁰ 1. *Skal det være muligt, at et Menneske kan ville Eet, da maa han ville det Gode*: Se fosse possibile che l'uomo volesse una sola cosa, dovrebbe volere il bene; 2. *Skal et Menneske virkeligen i Sandhed ville eet, da maa han ville det Gode i Sandhed*: l'uomo che volesse

seconda, *Ciò che impariamo dai gigli del campo e dagli uccelli nel cielo. Tre discorsi*; e la terza, *Vangelo delle sofferenze. Discorsi cristiani*. Già quest'ultima specifica, "cristiani" anziché "edificanti", lascia presagire un passo oltre l'«*opbyggelige*» pur contenuto nel titolo d'insieme dell'opera, ma in verità lo stesso Kierkegaard non sempre rispetterà alla lettera la sottile differenziazione. Certo è che la prospettiva da cui si leggono le sofferenze è quella evangelica, e lo scenario in cui esse sono soggette a tale, religiosissima "catarsi", è «*Sandhedens Verden*», "il mondo della verità", mondo nel quale non vi è alcuna differenza fra un re e un ladrone, e l'unica cosa che conta è se la verità dal personaggio espressa sia *eo ipso* verità in lui, se cioè la sua vita faccia da supporto concreto alla parola che egli proclama in quanto verità. È qui che Kierkegaard riprende l'esempio del ladrone pentito della colpa per cui viene crocifisso, pentimento nel quale egli legge la redenzione *di* e *da* quella stessa colpa, perdonata in grande stile dal Cristo crocifisso accanto a lui che gli promette "oggi stesso" esser con lui in paradiso⁵¹.

Il quarto paragrafo di tale, "sonoro", *Vangelo delle sofferenze* verte sul senso di colpa dell'uomo dinanzi a Dio, sulla gioia insita in tale essere in torto al suo cospetto. Esso prende l'avvio in questi termini:

«Quando sentiamo una frase bella, edificante, incisiva e vera, ci piace anche sapere chi l'ha detta, in quale occasione e circostanza: cioè desideriamo sapere fino a che punto quella frase

effettivamente una sola cosa in verità, dovrebbe volere il bene in verità; 3. senza titolo, ma sul pentimento.

⁵¹ Cfr. *Lc.* 23,29; S. Kierkegaard, *Vangelo delle sofferenze*, in: *Opere*, cit., p. 857 sgg. Cfr. *Supra*, nota n. 20.

vera è stata anche verità in colui che la diceva, e questo ci piace saperlo sia per lui che per noi [...]. Così quando un re parla della ricchezza della potenza e del dominio terreno, qualificando tutto questo come mera vanità, ci fa piacere che chi lo dice sia un re, poiché egli deve certamente avere avuto l'occasione di farne l'esperienza; egli non è come chi vede tutte queste cose a distanza, accecato dalla brama del desiderio: il re vede tutto questo assai da vicino. Quando uno che ha posseduto chissà quanto, anzi tutto, ma anche solo allo scopo di sentire questo quando ha perso tutto, quando egli dice: «Sia lodato il nome del Signore!», questo ci tranquillizza e ci rallegra perché egli è stato certamente provato»⁵².

Kierkegaard associa i suoi due eroi in virtù della verità che sulle loro labbra e nella loro vita ha avuto tempo e luogo: nella qualificazione del tutto come vanità da parte del Qohelet, nelle vesti più veritiere del re Salomone, del suo prendere la parola davanti alla folla adunata innanzi al suo trono, e nella lode elevata al nome di Dio che tutto ha dato nel mentre lo toglie da parte di Giobbe. L'accento cade dunque sul loro aver sperimentato quanto vanno dicendo: sull'aver patito sulla propria pelle, sul poter

⁵² *Ibidem*. Già in *Begrebet Angest*, nel II paragrafo al punto C, sul cosa siano la certezza e l'interiorità, p. 188, compare un rimando a *Eccle.* 1,2: «Quando l'Ecclesiaste dice che «Tutto è vanità», egli ha in mente proprio la serietà. Quando invece, dopo aver perduto la serietà, si dice che tutto è vanità, questo si può esprimere soltanto con un atteggiamento attivo-positivo (l'ostinazione della malinconia), o un atteggiamento passivo attivo (quello della frivolezza e dell'arguzia) : ci può allora essere l'occasione di piangere o di ridere, ma la serietà è perduta. Per quanto io sappia, non esiste una definizione della serietà», scrive Vigilius Haufniensis. Tra gli studi che mettono in parallelo Giobbe e Qohelet, cfr. B. Maggioni, *Giobbe e Qohelet. La contestazione sapienziale nella Bibbia*, Assisi 1979; F. Crüsemann, *Hiob und Kohelet. Ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches*, in: Aa. Vv., *Werden und Wirken des Alten Testaments*, Göttinga-Neukirchen 1980, pp. 373-393; F. Festorazzi, *Giobbe e Qohelet: crisi della sapienza*, in: Aa. Vv., *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, Brescia 1981, pp. 233-258; D. Bergant, *Job, Ecclesiastes*, Wilmington 1982; M. Cimosà, *La contestazione sapienziale di Giobbe e di Qohelet*, in: «Parole di vita», 30/1985, pp. 280-285, R. Dewey, *Qohelet and Job: Diverse Responses to the Enigma of Evil*, in: «Spirituality Today», 37/1985, pp. 280-285.

confermare, riscontrato a incrocio con l'esempio della loro vita, frasi che altrimenti, se non trovassero un tale supporto, verrebbero ad esser simili a quell'albero che porta frutti magnifici, ma che non sono commestibili, descritto dal Libro della Sapienza. Il "Tutto è vanità" qoheletico, in particolare, è come se fosse posto in secondo piano per quel che riguarda il contenuto che esso propone, una volta quello stesso Predicatore venga ad essere identificato nel re che tutto ha posseduto e che dunque ha tutto il diritto di qualificare ogni possesso e possedimento come vanità, in quanto, appunto, manifesta da sé le credenziali per esser creduto in ciò che dice, è il suo *status* sociale, in qualche modo, la forma a garanzia del contenuto che la sua sentenza racchiude.

In modo analogo, ma, anche qui, diventando tutto di un grado inferiore rispetto al Qohelet di cui sopra, introducendosi un momento superiore, può esser creduto sulla parola Giobbe: il suo lodare il nome del Signore segue all'aver provato la gioia dell'avere come il disastro del perdere, sempre testimoniando l'integrità del suo essere. Nelle righe seguenti dello stesso quarto paragrafo, sempre riguardanti la gioia insita nel pensare che un uomo, davanti a Dio, soffre sempre da colpevole, Giobbe figurerà a mo' di baluardo del giusto che soffre, invece, senza colpa davanti a Dio. Il primo esempio descritto da Kierkegaard è giustappunto quello del ladrone che soffre, invece, da colpevole:

«Il secondo caso è quello di un uomo il quale, umanamente parlando, soffre da innocente, mentre noi uomini diciamo che nel suo rapporto a Dio egli ha torto. Non è quindi il sofferente che parla con se stesso del suo rapporto a Dio, ma siamo noi altri

uomini, in qualità di terzi, che parliamo del rapporto a Dio di un tale sofferente. Questo rapporto è indicato con l'espressione propria che Dio mette alla prova un uomo. Indichiamo uno di questi splendidi modelli, uno che fu provato ma resistette nella prova, parliamo di Giobbe: a chi verrebbe in mente di dire che Giobbe, umanamente parlando, ha sofferto da colpevole? Se un discorso simile non è una bestemmia, è però un'imprudenza verso un personaggio venerabile come Giobbe che deve essere, è stato ed è il modello del genere umano: chi oserebbe mai parlare di lui in quel modo? Dio nei cieli conversa con lui con una certa predilezione, anzi con umanità, e Dio è fiero di Giobbe e dice a Satana: «Non hai osservato il mio servo Giobbe?» - così parla un uomo della cosa gloriosa che gli appartiene e di cui è fiero; così parla di un uomo di cui si crede così sicuro da osare scatenare contro di lui il pericolo unicamente per il piacere di vederlo vincere»⁵³.

Un tale Dio che parla con umanità è un Dio parimenti tentato, un Dio che accetta di mettere alla prova il suo servo più fedele “unicamente per il piacere di vederlo vincere”, poiché certo del fatto non lo ripudierà, ossia non peccherà con le labbra. Il brano prosegue:

«Quindi Giobbe soffre, umanamente parlando, da innocente; egli non ha, umanamente parlando, nessun delitto o crimine da

⁵³ S. Kierkegaard, *Vangelo delle sofferenze*, cit., p. 868. Poche righe sopra (p. 858) la già richiamata precisazione fondamentale, che qui citiamo più in esteso, a fronte dei riscontri intervenuti: «Colpevole? Non colpevole? – è questa la questione seria di ogni processo; e la questione è ancor più seria se è posta dalla preoccupazione di sé, poiché se l'autorità scruta nei recessi più profondi della casa per afferrare il colpevole, la preoccupazione di sé indaga la colpa più profondamente di un giudice nei recessi più segreti del cuore dove il giudice è solo Dio».

rimproverarsi. La sua vita, al contrario, è stata sotto lo sguardo di Dio, encomiata dagli uomini; poiché non è stato nei giorni della tristezza che Giobbe è diventato il modello, ma lo era stato già nei giorni buoni e con questo si era preparato a resistere nella prova. Però Giobbe ha sempre torto verso Dio. I pensieri di Dio sono eternamente superiori rispetto ai pensieri degli uomini e perciò ogni concezione umana sulla felicità e sulla infelicità, su ciò che dà gioia e ciò che arreca tristezza, è sbagliata; mantenendosi in questo giro di pensieri l'uomo ha sempre torto verso Dio ed egli esce da questo giro di pensieri soltanto riconoscendo di avere sempre torto verso Dio»⁵⁴. L'essere in torto dell'uomo scaturisce dal suo non aver ragione “una volta su mille” dinanzi a Dio, dal doversi comunque pentire, nella polvere e nella cenere, al suo cospetto: poiché di fronte a Dio l'uomo non è colpevole di questo o quel peccato, di questa o quella colpa, ma sempre, essenzialmente e assolutamente, colpevole.

La abissale differenza qualitativa tra Dio e l'uomo la fa qui da padrona: quel «Dio è in cielo e tu sei sulla terra» del *Predicatore* (Qo. 5, 1) pone i paletti, nel Kierkegaard che lo legge e lo recepisce a suo modo, proprio nei termini di colpevolezza e innocenza, remissione e peccato, di punizione e grazia, edificante e ripresa. Nel *Journal* NB 6 dell'estate del 1848, Kierkegaard scrive:

⁵⁴ S. Kierkegaard, *Vangelo delle sofferenze*, cit., p. 868. Tra i tanti lavori degni di nota sulla lettura kierkegaardiana della Bibbia, riconosciuta fonte primaria d'ispirazione inesauribile per il pensatore, cfr. P.S. Minear – P.S. Morimoto, *Kierkegaard and the Bible: an Index*, Princeton 1953; J. Pedersen, *Søren Kierkegaards Bibelsyn*, in: «Kierkegaardiana», 9/1974, pp. 23-55 [in traduzione inglese: *Kierkegaard's View of Scripture*, in: *Biblioteca Kierkegaardiana*, 2/1978, pp. 27-57]; P. Parkov, *Bibelen i Søren Kierkegaards Samlede Værker*, Copenhagen 1983; E. Kallas, *Kierkegaard's Understanding of the Bible with Respect to his Age*, in: «Dialogue», 26/1987, pp. 30-34; L.J. Rosas III, *Scripture in the Thought of Søren Kierkegaard*, Nashville 1994.

«Quando si predica su Giobbe, non si vede l'ora di giungere alla conclusione, di dire cioè che egli ebbe tutti i beni raddoppiati. Ma a me sembra strano che si debba insistere su questo. E poi non è vero: una volta che tu abbia recuperato il perduto, puoi facilmente cavartela da solo, accettando la nuova sorte. Ecco, per questo io preferisco insistere sul tempo di prima (quello della prova)»⁵⁵. Sembra Kierkegaard arretri, in tal modo, rispetto ai suoi stessi passi, quasi sconfessando una *Gjentagelse* che proprio in quella felice conclusione pareva avere il cuore del finale. Tale atteggiamento di guardinga prudenza insistente sul “tempo di prima” è, in realtà, influenzato proprio da Qo. 4, 17, versetto poi tematizzato l'anno seguente, ma abbozzato sin dallo stesso '47: “Bada ai tuoi passi quando vai nella casa di Dio”.

Il versetto costituirà il primo dei quattro “pensieri che feriscono alle spalle”, l'unico mutuato dall'Antico Testamento ma, così come apertamente ammesso, “in chiave cristiana”⁵⁶, laddove cristiano è il fine, più che edificante: “per edificazione”. Il movimento doppio è cioè complementare: se da un lato egli arretra rispetto alla ripresa, preferendo il tempo che la precede, dall'altro egli avanza rispetto all'edificare, spingendosi fino

⁵⁵ Pap. IX A 191, 1848; *Diario*, vol. 5, n. 1854, p. 16. Nell'originale kierkegaardiano manca la parentesi finale (aggiunta fabriana), ma tutt'al più chiarificativa. Per un compendio, cfr. il già richiamato paragrafo dedicato a «Kierkegaard, o il Vangelo delle sofferenze» di G. Ravasi, *Giobbe*, cit., pp. 197-199.

⁵⁶ Cfr. Pap. VIII 1 A 256, 1847, p. 124, cui fa riferimento anche l'edizione danese dei *Christelige Taler* (SKS 10, pp. 175-186; SKS K 10, pp. 171-179): «“Bada ai tuoi passi, quando vai nella casa di Dio” si presta a meraviglia come antitesi al modo di predicare accomodante, il quale è solo stanco di ricevere gente in chiesa. Osservati entrarvi. Sei responsabile, se dopo non fai ciò che si è predicato. E se si è predicato nel modo giusto, potresti forse ricevere un'impressione da cui non potrai riprenderti, un'impressione di quello che Dio esige da te: abnegazione». Cfr. anche Pap. VIII 1 A 486, 1847: «Vanno scritti alcuni pensieri per risveglio – Pensieri che feriscono alle spalle – per edificazione. “Bada ai tuoi passi, quando vai nella casa del Signore (*Prædikerens*). Questo sarà l'inizio. Nei discorsi sarà scelto un testo di modo che sembri provenire dal vangelo».

all'«*Opbyggelse*», quella “edificazione” ritenuta, negli anni precedenti, “troppo alta” se paragonata all’“edificante”.

Il cristianesimo, argomenta Kierkegaard nei *Discorsi cristiani* del '48 (che includono come terza parte questi “pensieri che feriscono alle spalle – per edificazione”), non ha bisogno di alcuna difesa: esso è tanto forte da attaccare, specchio in tal senso del fatto che dell’edificare egli metta ora in luce il terrificare⁵⁷. Anche meditando questo passo del Qohelet, Kierkegaard aggiunge l'avverbio «*derfor*», “perciò”, sicché esso suonerà: «Perciò bada ai tuoi passi quando vai nella casa del Signore, poiché è una cosa estremamente seria il salire alla casa del Signore. Ricorda che vi abita il Signore che è nel cielo, mentre tu sei sulla terra [...]. Nella casa del Signore tu sei davanti a Dio. E cos'è la schiettezza davanti a Dio? È che la tua vita esprima quello che tu dici»⁵⁸.

Kierkegaard fa sostenere anche al Qohelet, dunque, la parte che egli per primo sta caricando della più profonda serietà: il passo in direzione della casa di Dio inteso quale possibilità di collisione con la chiesa. Già le due opere del '47, sia i *Discorsi edificanti in vario spirito* che *Gli Atti dell'amore*, si attirano lo sfavore e la

⁵⁷ Cfr. Pap. VIII 1 A 32, 1847; *Diario*, vol. 4, n. 1835, p. 18: «La prima impressione dell’edificante è però ‘terrificante’, purché gli uomini abbiano la pazienza di capirlo bene», passo segnalato da un grande NB ed incentrato sul “soffrire una volta sola” come guadagno eterno. Esso continua dicendo: «Ma la prudenza e l’impazienza mondana non devono neanche esigere che col parlare si debba infondere consolazione – quando si deve parlare della realtà cristiana; perché la consolazione cristiana comincia soltanto là dove l’impazienza umana dispererebbe completamente. Tanto profonda è la realtà cristiana! Prima si deve acuire la vista per trovare la cosa ‘terrificante’, poi acuirlo di nuovo per trovare la cosa ‘edificante’. Ahimè, la gente non bada ad acuire la vista in nessuno dei due sensi!» (*Ibidem*). Kierkegaard con ciò – *repetita iuvant* – arretra rispetto alla ripresa e avanza rispetto all’edificare.

⁵⁸ S. Kierkegaard, *Discorsi cristiani*, tr. it. di C. Fabro (il quale, però, a dispetto di tutte le edizioni danesi, riporta la citazione a Siracide 4, 17), pp. 38-40. L'altra versione italiana è a cura di D.T. Donadoni, Roma 1963. In italiano, nonostante le due edizioni, manca ancora la quarta parte dei *Discorsi*.

contrarietà della Chiesa danese, in primo luogo nella figura del suo primate Mynster, col quale, però, complice un certo *savoir faire* da parte di entrambi, Kierkegaard non è ancora i ferri corti, benché i *Diari* del periodo segnalino già un contrasto insanabile di fondo proprio nel mancato riconoscimento dello *status vigendi* all'interno della cristianità. Lo dimostra senza mezzi termini un brano del '48:

«L'atteggiamento di Mynster in fondo non è chiaro. Egli può parlare, in un passo, della confusione orrenda che presenta ora il mondo, come se assistessimo al tramonto del cristianesimo. In un passo seguente eccolo poi dire che... perciò ci sono le grandi feste della chiesa, per ricordarci quello che dobbiamo al cristianesimo. Adesso è Pentecoste, ed egli tiene un sermone su questo tono. Poi se ne torna a casa e per il resto attende al suo ufficio come un qualsiasi altro funzionario civile [...]. La sua vita, in fondo, non esprime nulla. Quindi egli è stato sempre il panegirista di «queste ore silenziose nei luoghi santi». 1) Perché egli distribuisce la religiosità come un certo ingrediente della vita, non la considera come l'assoluto. 2) Perché prima di aprir bocca vuol essere rassicurato dalla sicurezza di mille riguardi: in breve, il suo discorso deve essere un capolavoro e ottenere un trionfo. 3) Perché vuole assicurarsi la sua vita, e poi tenersi alla larga. – Perché per Mynster predicare sulla piazza del mercato sarebbe impossibile, anche se ora le prediche delle nostre chiese sono ridotte quasi a uno spettacolo pagano e Lutero ha tutte le ragioni di adirarsi perché in fondo non si dovrebbe predicare nelle chiese. Nel paganesimo il teatro fungeva da azione di culto, nel cristianesimo

sono le chiese, di solito, ad essere trasformate in teatro. Si prova un certo piacere a mettersi in comunicazione con la cosa più alta, così, una volta alla settimana e con la fantasia. Nulla più»⁵⁹. Le «*stille Timer*» (ore silenziose) rappresentano agli occhi di Kierkegaard il lascito meno gradito del luteranesimo, qualora riducano l'esercizio del cristianesimo a una pura intimità incurante delle opere. Kierkegaard vi legge, difatti, una comoda esenzione dalla reduplicazione in sé, esenzione alla quale Mynster non fa certo eccezione. Una più ponderata eterogeneità è suggerita da un appunto di poco seguente, dallo stesso *Journal NB*:

«Io vengo per fare la raccolta di ciò che il vescovo Mynster ha seminato. Mynster ha predicato il vero cristianesimo – ma in modo non cristiano. Ne ha avuto grandi vantaggi, godendosi tutti i beni della vita, si è procurato grande considerazione e nello stesso tempo si è impiccciato di trasformare il cristianesimo nella «mite consolazione»... Quando poi colui che deve avanzare, ma col compito di badare specialmente al modo con cui si predica il cristianesimo, deve riflettere due volte: ecco che senz'altro l'attende il martirio. E la colpa è del vescovo Mynster»⁶⁰. “Colui che deve avanzare” sta qui a preannunciare l'entrata in campo di colui che, appena un anno dopo, dichiarerà essere suo proprio, arduo compito quello specificamente opposto alla dilagante “situazione presente”: colui che prenderà in affidamento quella “situazione nuova” e non permetterà il suo nuovo “come” del vecchio “ciò” passi invece, con un'abile piroetta, a indicare un

⁵⁹ Pap. IX A 39, 1848; *Diario*, cit., n. 1751, pp. 175-176.

⁶⁰ Pap. IX A 81; *Diario*, cit., n. 1783, p. 190.

nuovo “ciò”, così come gli impazienti e i mondani al seguito scalpitano perché sia; il “me stesso” kierkegaardiano ci riflette due volte finché sceglie di nuovo di dire “io”.

UN TEMPO PER PIANTARE E UN TEMPO PER SRADICARE

«La *pointe* del cristianesimo è che esso è la «cosa presente». Perciò nessun poeta, nessun oratore la può esporre, perché costoro usano troppa fantasia e proprio questo, il fatto che esso è la cosa inversa, spiega perché il poeta e l'oratore siano i prediletti e i favoriti. Perché, «visto a distanza», il cristianesimo è una cosa amabile agli occhi degli uomini. Soltanto un dialettico lo può esporre, in quanto soltanto lui riesce a spazzar via, di continuo, tutte le illusioni e quasi inchioda il cristianesimo nel presente. Un dialettico simile sarà perciò anche malvisto, perché il cristianesimo, quando è visto «da vicinissimo», eccita l'odio e la rivolta»⁶¹.

Serpeggia, così, una certa frenetica attesa da parte dello stesso Kierkegaard alla propria discesa in campo: è lui il dialettico, “più in là” del poeta e dell'oratore, in grado di guardare tanto «a distanza» quanto «da vicinissimo», capace di fare piazza pulita delle illusioni di cui la cristianità si nutre, lui che inchioda, sì, il cristianesimo nel presente inchiodandolo al suo essere *praesens in futuro*. Esso, in quanto non dottrina, bensì comunicazione di esistenza, ha il suo fulcro nella persona che lo espone con l'esistere. Esistere in esso è esprimerlo esistendo: soltanto questo è

⁶¹ Pap. IX A 114, 1848; *Diario*, cit., n. 1809, pp. 199-200.

reduplicare. Le “ore silenziose” tutelate vigliaccamente da Mynster, e dalla chiesa di stato accolte con ben lieta gioia, dimostrano allora la “cattiva fede” con cui si infanga, sempre più malignamente, quel cristianesimo che va di nuovo, invece, ancorato al futuro cui esso implicitamente rimanda.

La stessa Parola di Dio, la verbalità non verbosa del suo Verbo, è un qualcosa di talmente contenuto in questo *zwischen* (in danese: *mellem*) tra presente e futuro redimente in sé ogni passato, da non dovere angustiarsi ulteriormente: «Dal punto di vista religioso non si dovrebbe mai fare la domanda che si sente nel mondo: «Chi ha predicato oggi?». Perché qui, nella casa di Dio, sia che predichi il pastore o il segretario, il pastore più famoso o lo studente più sconosciuto, è sempre Uno che predica, sempre Uno e il medesimo: Dio nei cieli. Che Dio è presente, ecco la predica. E che tu stai alla presenza di Dio, ecco il contenuto della predica»⁶². Accanto a queste riflessioni più propriamente incentrate sul contenuto del Verbo, Kierkegaard legge e rilegge, non senza

⁶² Pap. X 1 A 271, 1849; *Diario*, vol. 5, n. 2229, pp. 205-206. A porre l'accento sul punto è N. Viallaneix, *Écoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la Parole*, cit., in part. p. 228 sgg., laddove si sofferma sull'interrogativo «Qu'est-ce que prêcher?». Su Kierkegaard e la sua arte oratoria, cfr. F.J. Billeskov Jansen, *La rhétorique de Kierkegaard*, in: *Kierkegaard. Vingt-cinq études*, «Les Cahiers de la Philosophie», Université Lille III, 8/9, Cedex 1990, pp. 83-94; K. Andersen, *Vejen i Kierkegaards Prædiken*, in: «Fønix», 25/2001, pp. 234-245; P. Søltoft, *The Power of Eloquence: on the Relation between Ethics and Rhetoric in Preaching*, in: P. Houe – G.D. Marino (a cura di), *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Copenhagen 2003, pp. 240-247. Giova qui, inoltre, a mostrare un'ulteriore accezione del «*derfor*» (S. Kierkegaard, *Discorsi cristiani*, cit., p. 40 sgg.), di concerto al carattere terrificante che ora l'edificante deve esibire, citare il finale di *Bada ai tuoi passi*, in: S. Kierkegaard, *Discorsi cristiani*, cit., p. 50: «È facile attirare a sé gli uomini lusingandoli ed allontanarli respingendoli: ma invitarli a venire come un'interiorità che probabilmente nessuno potrebbe contrastare e da mettere il brivido anche al più coraggioso da fargli gridare: “Attento!” - Questo è difficile. La stessa cosa vale per l'oratore e per coloro che lo sentono. Poiché la regola per l'oratore è questa: impegna tutte le doti che ti sono state concesse, disposto ad ogni sacrificio e dedizione, usale per attirare gli uomini – ma guai a te, se li attiri tralasciando l'orrore; impegna perciò tutte le tue forze, disposto ad ogni sacrificio e abnegazione, usale per spaventare gli uomini – ma guai a te se non le usi per atturarli alla verità».

ritrovarvi qualcosa di sé, il libro di Giobbe, quasi che esso contenga una voce a suo modo degna di starvi accanto.

«Giobbe sopportò tutto: soltanto quando vennero i suoi amici per consolarlo perdette la pazienza»⁶³. La lettura di Giobbe quale esempio proverbiale di pazienza trova un sostenitore di tutto rispetto quale l'apostolo Giacomo, autore di quella lettera definita dispregiativamente da Lutero «di paglia», e che per Kierkegaard costituisce, invece, il primo amore: essa, di contro alla dottrina protestante, infatti, ribadisce una sorta di operosità della fede, la quale, appunto, priva del sostegno concreto delle opere, resta appesa alla stampella della speculazione.

Kierkegaard legge, però, la pazienza di Giobbe in chiave ancora diversa rispetto a quel luogo comune cui viene, ormai, popolarmente ridotta: gli interessa maggiormente, difatti, il momento in cui Giobbe quasi perde le staffe, a causa dei *topoi* cantilenanti dei tre amici che lo inducono, ogni volta, a difendersi per le rime, a dire la propria, spesso, anzi, complice il carattere frammentario del testo, a non degnarli neanche di una replica, sì da aprire una nuova parentesi all'interno dell'estenuante dibattito, nel quale i testi a confronto sono, fondamentalmente, egli da un lato, con la sua proclamazione di innocenza, gli amici dall'altro, moglie prima ed Elihu poi inclusi, con le loro tesi retributive ed una superbia irritante. Due appunti dopo, sullo stesso taccuino,

⁶³ Pap. X 1 194, 1849; *Diario*, vol. 5, n. 2176, p. 185. Tra i commenti al testo di Giobbe non esenti da echi kierkegaardiane, cfr. W. Hulme, *Dialogue in Despair. Pastoral Commentary on the Book of Job*, Nashville 1968 e T.M. Bennett, *When Human Wisdom Fails: an Exposition of the Book of Job*, Grand Rapids 1971. A ritenere Qohelet antesignano della filosofia dell'esistenza è invece K.W. James, *Ecclesiastes: Precursor of Existentialists*, in: «Bible Today», 22/1984, pp. 85-90. Per converso, cfr. E. Perry, *Was Kierkegaard a Biblical Existentialist?*, in: «The Journal of Philosophy of Religion», 36/1956, pp. 17-23.

Kierkegaard scrive: «Giobbe dice giustamente che, se uno avesse ragione, davanti a Dio non potrebbe mai avere ragione, perché sarebbe preso dall'angoscia della presenza del giudice. Questo è ciò che ho svolto nel *Vangelo delle sofferenze*, ovvero la differenza qualitativa tra Dio e l'uomo»⁶⁴.

L'influsso qohelético, esteso a Giobbe, si fa, quindi, cifra del processo istituito tra l'uomo e Dio, che ha nel motto “Colpevole? Non colpevole?” quel pensiero edificante che giace, ogni volta, nella sentenza di colpevolezza per l'uomo, nel suo essere “essenzialmente e assolutamente” in torto davanti a Dio.

Il *Journal* NB seguente accoglie un bellissimo passo kierkegaardiano, redatto però in forma d'appunto, e perciò non compiuta, incurante persino di una *consecutio temporum* e di una punteggiatura altrimenti estremamente rispettate. Esso s'intitola «*Tale ved en stor Talers Grav*», “Discorso sulla tomba di un grande oratore”:

«Se, in un modo o nell'altro, ci fosse qui un compito per un oratore – sennonché egli adesso non è più qui, le sue labbra sono chiuse per sempre, [ebbene] l'occasione più propizia per un oratore che volesse rendergli omaggio, stiamo in silenzio sulla sua tomba – ed anche colui che qui deve parlare vorrebbe rimanere in

⁶⁴ Pap. X 1 A 196, 1849; *Diario*, vol. 5, n. 2178, p. 185. È risaputo si tratti del merito riconosciuto a Kierkegaard da Karl Barth nella *Prefazione* alla seconda edizione del suo *Römerbrief*, nel 1922: «Se ho un sistema, esso consiste in questo: che cerco di tenere presente con la maggior costanza possibile, nel suo significato negativo e positivo, quella che Kierkegaard definisce: “l'infinita differenza qualitativa tra il tempo e l'eternità”. “Dio è nel cielo e tu sei sulla terra”». Oltre ad essa, cfr. K. Barth, *Kierkegaard e i teologi*, a cura di A. Aguti, in: M. Nicoletti – S. Zucal, *Søren Kierkegaard. Filosofia ed esistenza*, «Humanitas», 4/2007, pp. 768-771, nonché N.H. Sørensen, *Karl Barth og Søren Kierkegaard*, in: «Kierkegaardiana», 1/1955, pp. 55-64; C. Fabro, *Kierkegaard e K. Barth*, in: «Studi Francescani», 55/1958, pp. 155-158; E. Brinkschmidt, *Søren Kierkegaard und Karl Barth*, Neukirchen 1971.

silenzio, poiché chi può parlare sulla sua tomba? Oh, torna indietro ancora una volta, lascia sentire ancora una volta, per l'ultima volta, la tua voce possente. In questa forma andava così restituito il suo ricordo. Il punto centrale non è male»⁶⁵.

L'omaggio supremo, dunque, compiuto sulla tomba di un grande oratore, per chi ne volesse rievocare il ricordo, starebbe precisamente nel mantenere il silenzio, quasi a non offuscarne l'inimitabilità della parola, la scioltezza di una lingua tanto unica da non poter essere celebrata che col preservarne la memoria sonora. Kierkegaard non dà un volto a tale grande oratore, sicché il brano stesso è passato semi-inosservato agli occhi della critica. Ma avvicinarlo a quel re esitante nel prendere la parola, e che però non appena la prende incanta la folla che contornia il suo trono, potrebbe immettere sulla giusta via battuta da Kierkegaard, animato, nei riguardi di Qohelet, da ammirazione e rabbia piene di passione del pensiero. Ammirazione per quella insuperabile magia oratoria, per quella vista cui non sfugge neanche l'invisibile; rabbia per quel troppo parco fare i conti con Dio, per un troppo disincantato attenersi ai suoi precetti limitandosi a non sgarrare ad essi. Colpe, queste, non del tutto imputabili al saggio israelita, quanto piuttosto al tempo in cui egli visse, e rispetto al quale, anzi, egli pare persino "troppo avanti".

Lo stesso rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, il secondo "discorso diretto" rispetto al primo ancora parzialmente "obliquo", si arricchisce di una nuova problematicità, negli stessi anni di intensa interrogazione dei due più bei testi poetico-

⁶⁵ Pap. X 1 A 456, 1849, pp. 291-292.

sapientziali, in virtù del riferimento al concetto di “pietà” ed “empietà”:

«Il contrasto tra giudaismo e cristianesimo si vede anche dal fatto che la pietà giudaica si appoggia sempre sulle cose terrestri, ottiene in fondo la conformità con esse: cioè, più uno è pio, e tanto meglio gli andranno le cose su questa terra, vivrà a lungo, ecc. Una immagine che ricorre spesso nel Vecchio Testamento e con la quale la pietà giudaica descrive l'empio è quella di un grande albero che cresce prosperoso e che all'improvviso precipita a terra. Ora io mi domando: non è, questa, proprio umanamente parlando, la descrizione della vita di Cristo: un uomo che in tre anni sale tanto in auge che il popolo lo vuol proclamare re e poi viene crocifisso come un malfattore? Il giudaismo pone l'accordo tra il divino e questa vita terrestre, il cristianesimo mette la discordia. Il paradigma della vita del vero cristiano sarà appunto quello che per gli ebrei era la vita dell'empio»⁶⁶.

Giobbe e Qohelet, in tal senso, rappresentano le due grandi smentite dell'imponente schema tradizionale qui richiamato, secondo il quale “più si è pii, meglio andranno le cose”, le due più grandi eccezioni all'interno dell'Antico Testamento eppure piccole enclavi comunicanti in esso quasi a sovvertirlo dal di dentro: Giobbe ne sperimenterà la falla sulla propria pelle, Qohelet la metterà in parola. Quello che inoltre Kierkegaard qui si domanda, fatto già abbondantemente tesoro delle letture dei suoi saggi ed un attimo accantonandole, è se si possa o meno intravedere in

⁶⁶ Pap. IX A 424, 1849; *Diario*, cit., n. 1993, pp. 88-89. A leggere Kierkegaard al “microscopio della fede” è T. Houston Polk, *The Biblical Kierkegaard: Reading by the Rule of Faith*, Macon 1997. Altro illuminante contributo quello di S. Quinzio, *Kierkegaard. Il cristiano moderno*, in: «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 1/2000, pp. 179-189.

quell'immagine dell'empietà cara all'ebraismo una prima raffigurazione di quel futuro che si farà presente prendendo corpo e anima in Cristo, nel suo prosperoso crescere come un grande albero per poi precipitare sulla terra che redimerà con la sua morte, e se, nella stessa immagine, possa prefigurarsi il paradigma della vita del cristiano autentico, cristiano che apparirebbe, dunque, come votato destinalmente al fraintendimento e alla colpevolezza, di per sé connaturati all'empio del Vecchio Testamento. Il nuovo "come" del vecchio "ciò" la cui causa Kierkegaard si appresta a servire deve fare i conti sia con i capisaldi del vecchio che coi principi e i valori del nuovo.

«La differenza nella vita non è in «ciò» che si dice, ma nel «come» lo si dice. Quanto al «ciò», può essere che la stessa cosa sia stata detta molte volte – e così le cose vecchie valgono sempre: «Niente di nuovo sotto il sole...». Cose vecchie che però sempre diventan nuove. Ma «come» lo si dice, ecco la novità. In questo senso vale che tutto è nuovo»⁶⁷. Quel che il cristianesimo apporta, con la nuova ondata di punti di luce che manifesta, è la singolarità del "come", di contro ai "ciò" di volta in volta temporali propri del vecchio, che hanno perso in luminosità nel loro essere perpetuamente esposti allo stesso sole. Un passo dal *Diario* del 1850 cala il tutto nella "piccola, irreligiosa Danimarca" nella cui irreligiosità Kierkegaard prende man mano coscienza di vivere. Il passo si intitola «*Luther – Mynster*»:

«Immaginati Mynster contemporaneo di Lutero. Si dicano pure di Mynster tutte le cose eccellenti che si possono dire con

⁶⁷ Pap. X 2 A 466, 1850; *Diario*, vol. 6, n. 2818, pp. 100-101.

verità [...]. Mynster è un uomo abile, prudente, che di nulla ha tanto orrore come dello scandalo, per il quale egli sente una specie di idiosincrasia, il brivido che si prova quando si affila una sega, e simili cose. Cos'è, ora, il cristianesimo? Il cristianesimo è scandalo da principio fino in fondo, lo scandalo del divino. Ogni volta che qualcuno in grado eminente osa sollevare lo scandalo, si fa festa in cielo, perché soltanto uno strumento scelto dalla divinità può in grado eminente sollevarlo. E qual è la grandezza di Lutero? I suoi scritti saranno forse dimenticati, anche il suo ergersi contro il papa (benché qui ci fosse in verità abbastanza scandalo): ma che proprio un monaco, all'altezza dei concetti medioevali, osi sposarsi; ... e con una monaca! Oh, strumento eletto di Dio! A te è stato riservato di sollevare con questo atto il più grande scandalo che sia mai stato sollevato nella cristianità. Prima il cristianesimo entra nel mondo, quando lo predicano Cristo e gli apostoli: lo scandalo riguarderà la stessa divinità. Ma poi nella cristianità Lutero porta la palma per avere sollevato lo scandalo più grande. Ed ora Mynster con la sua paura – cristiana! – anche del minimo scandalo entusiasmo se stesso e gli altri per via di Lutero. Tutto è vanità, dice il Predicatore»⁶⁸.

La chiusa qoheletica grida allo scandalo esibendolo in tutta la sua portata: Cristo fu scandalo nel suo apparire autentica *pietas* di ogni empietà; il cristianesimo dovrebbe salvaguardare tale aspetto, aspetto che Lutero, da strumento eletto di Dio, benché da un punto di vista già più secolare, provvede a rilanciare; Mynster

⁶⁸ Pap. X 3 A 219, 1850; *Diario*, vol. 8, n. 3049, pp. 47-48. Cfr. P. Ulstrup, *Til Kierkegaards Forståelse af Prædikenens Kategori*, in: «Kierkegaardiana», 14/1988, pp. 85-99.

interviene quasi a chiudere il cerchio, secondo lo schema capovolto dell'empietà ebraica: il tutore del cristianesimo, in sé scandalo del divino dal principio fino in fondo, ripudia lo scandalo pur dicendosene garante, inorridendo persino rispetto alla mondanità della mossa luterana.

«Specialmente nel protestantesimo, specialmente in Danimarca» diventa così, nell'opera kierkegaardiana, un *refrain*. Egli rapporta sempre più diffusamente ciò che legge e pensa alla situazione in cui versa il suo stato, in modo peculiare la sua «*Folks-Kirke*», “chiesa di stato” con esso alleata, quando, di contro, il cristianesimo delle origini distingueva rigidamente tra Cesare e Dio. Lo stesso termine apparentemente innocuo, «*Prædiken*», “predica”, viene sempre più assimilato alla “prebenda” del pastore, letteralmente «*Levebrød*», “pane di vita”, “pagnotta”, e di qui il primo significato di “mestiere”. Ma anche il lemma «*Forkyndelse*», “annuncio”, non sfugge all'implacabile criticismo kierkegaardiano. Scrive, comprovando questa chiave di lettura, nel *Journal* NB 16 del 1850: «Così dovrebbe essere, così era una volta: l'annunciatore del cristianesimo (non «il maestro» che non è neppure chiamato per questo, ma «il testimone») era la figura sonora di ciò che aveva detto. Il corpo sonoro, che producono i mantici, sono figure sonore, quindi ciò che è sentito sensibilmente. – Così il testimone era una figura sonora, il sensibile esistenziale di ciò che è annunciato»⁶⁹.

Non vi è neanche un annunciatore nuovo sotto il sole, questo sì, Kierkegaard lo imputerebbe a chiare lettere: non vi è alcun

⁶⁹ Pap. X 2 A 557, 1850; *Diario*, cit., n. 2884, p. 143.

testimone, né della verità, né – fatto ancor più preoccupante – di se stesso, un testimone come figura sonora di sé, da cui risuonino la sua voce ed i suoi fatti, l’annuncio di ciò che sensibilmente manifesta. Il tema occupa più e più pagine nei *Diari* del periodo, testimoni, essi sì, di un’irritazione accumulata e repressa che in Mynster trova l’esponente più rappresentativo. Un passo di poco successivo s’intitola, per l’appunto, «*Forkyndelse*», termine qui però più vicino all’indicare l’esercizio stesso di quella predica da cui, pure, si differenzia, ed in tal senso rendibile come una “predicazione” vera e propria:

«Si discute su quale sia la giusta predicazione. La realtà è che ciò che ora si chiama predica (cioè discorso, retorica) è comunicazione del tutto eterogenea rispetto al cristianesimo. Il cristianesimo può essere comunicato soltanto da testimoni, cioè da coloro che esprimono nell’esistenza ciò che dicono, lo portano nella realtà. È propriamente quando Mynster è più ammirato, nei suoi momenti più brillanti – proprio allora egli è, cristianamente parlando, più falso. Oh, quant’è terribile immaginarsi questa stessa folla, muta in ammirazione, scagliarsi contro un povero bistrattato apostolo – che ha fatto ciò che Mynster declama»⁷⁰.

L’eloquenza dei pastori distoglie l’attenzione dagli atti compiuti da quel povero bistrattato apostolo di cui pure, magnificamente, declamano. La predica stessa, ed il *Forkyndelse* come suo esercizio, come predicazione concreta dal pulpito, attimo che cattura il plauso dell’assemblea ed anzi è a questo e nient’altro che a questo che bada, vengono recepiti da Kierkegaard come i

⁷⁰ Pap. X 3 A 59, 1850; *Diario*, cit., n. 2698, p. 195.

bersagli polemici sui quali puntare le luci della ribalta, come metonimia di chi li esercita e non sa esercitarli, ed è adesso, progressivamente, che viene meno quel rispetto prima di allora sempre serbato verso l'“autorità” da costoro detenuta, una autorità che non esercitano, appunto, nell'esercizio effettivo della predica, nell'annuncio che dovrebbero testimoniare non soltanto predicando, dunque, ma “esprimendolo nell'esistenza”, “portandolo nella realtà”. Le loro belle parole, le loro superbe prediche, sono eterogenee rispetto al cristianesimo, il quale dei momenti più brillanti di retorica non sa che farsene.

È a questo valido argomento di contestazione che Kierkegaard affianca una mai accantonata attività di lettura, filosofica e religiosa anzitutto. Soltanto in agosto consegnerà al tipografo quell'*Esercizio di cristianesimo* al quale lavora, ormai, da più di un anno. Nel '49 ha intanto dato alle stampe la seconda edizione di *Enten-Eller* porgendo con la mano destra, benché a sei mesi di distanza, i *Tre Discorsi per la comunione del venerdì*, discorsi nei quali commenta le figure bibliche del sommo sacerdote, del pubblicano e della peccatrice. In marzo aveva nel frattempo fatto visita a Mynster, lasciando, “per il proprio stesso bene”, «*at falde et Ord*», “cadere una parola” al fine di ottenere un posto nel seminario pastorale⁷¹.

In maggio dà alle stampe, a firma H.H., *Due brevi dissertazioni etico-religiose*, dai ben eloquenti titoli, la prima, *È*

⁷¹ Cfr. Pap. X 1 A 167; Diario, vol. 5, n. 2154, p. 174. Questo il capoverso sul punto: «L'altro giorno andai da Mynster e lasciai cadere una parola riguardo al posto nel seminario pastorale. Ciò mi fa bene. Se uno me ne pregasse, la cosa probabilmente non mi tenterebbe. Ma tuttavia è bene che l'abbia fatto; così non avrò di me stesso il sospetto che mi sarei gettato in decisioni più grandi, perché io ero troppo orgoglioso per cercare un impiego. Ma Dio sa che questo è ben lungi dall'essere il caso mio».

permesso a un uomo di lasciarsi uccidere per la verità?, e la seconda, *Sulla differenza fra un genio e un apostolo*. Esilarante in questa circostanza neanche il fratello Peter, pastore nella ridente cittadina di Sørø, abbia riconosciuto l'identità di H.H., spingendosi a riconoscervi «un imitatore di Magister Kierkegaard». Quattro giorni prima della pubblicazione di queste, Kierkegaard riceve due biglietti da parte di una giornalista svedese, Fredrika Bremer, “raccomandata” dal teologo Martensen, nei quali ella chiede il suo consenso per un incontro-intervista, da fissare per il giorno dell'Ascensione, addì 17 maggio. Kierkegaard replica con un secco rifiuto, nei termini ironici poi però non spediti: «No, grazie: io non so ballare!». La Bremer per tutta risposta lo descriverà in un libro che sta redigendo come un filosofo schivo e pieno di sé, inaccessibile e facile all'irritazione, se solo il sole lascia cadere i suoi raggi dove egli non vuole⁷².

Ma tutte queste angherie, ormai, non hanno più, su di lui, lo stesso effetto di un tempo: l'Affare-Corsaren l'ha vaccinato abbastanza da qualsiasi vessazione, benché è più che naturale “rapporti” nel suo *Diario* le varie vicissitudini in cui versa. Quello che va valutando, proprio a partire da questo mese di maggio, è che per il compito che si propone di portare a compimento, «*den ganske Strid*», “la lotta tutta”, la predicazione della verità *tout-court*, sensibilmente sostenuta con l'apporto del corpo sonoro, sia

⁷² Cfr. *Breve og Aktstykker*, cit., vol. 1, nn. 201, 203 (F.B.), 204 (SK), pp. 225-227. Nel testo suddetto della Bremer, Kierkegaard sarà presentato come «l'autore di *Angoscia e tremore*», titolo che – c'è da scommetterci – lasciò trasalire il filosofo, il quale, dal canto suo, si dirà proprio in questa circostanza, ancor memore della figuraccia della regina complimentantesi per «Aut e Aut» pochi anni prima, «fiero di non essere un autore per signore». La replica “poi non spedita” citata nel corpo del testo risulta la prima risposta pensata da Kierkegaard alla doppia, insistente richiesta della Bremer. Sul punto, cfr. J. Garff, *Sak*, cit., pp. 499-500.

più appropriato, anziché il solo scrivere, l'*esporsi* alla sofferenza, alla mercè degli ostacoli e degli scontri a viso aperto. È una decisione che costa indicibilmente a Kierkegaard, il quale nella scrittura rinviene, sin dai tempi della giovinezza, l'ancora di salvezza alla sua propria malinconia. Ma i tempi sono maturi abbastanza per una svolta di tal calibro. Non è un caso che il *Punto di vista sulla mia attività di scrittore* venga composto adesso, ma con l'aggiunta sul frontespizio del manoscritto: «Da non pubblicare», alla quale sarà aggiunto e cancellato più volte un «non ora», poi un «non ancora», fino al '51 quando ne uscirà una versioncina ridotta.

Nel giugno del '49 si recherà nuovamente da Mynster, ma per una visita assai breve e formale⁷³, nonché dal ministro del culto Madvig, il quale è prevedibilmente sordo alle sue ragioni. Morirà nel frattempo il padre di Regine Olsen, l'ultimo incontro col quale era avvenuto a Fredensborg nell'agosto precedente, quando rifiutò di parlare con Kierkegaard⁷⁴. Alla notizia del decesso, Kierkegaard si risolve a pubblicare *Sygdommen til Døden*, da parecchio posticipata, ed entra in trattative col tipografo. Trascorre, però, una notte irrequieta, insonne, parlando ad alta voce con se stesso, esaminando capillarmente pro e contro del suo nuovo passo, in sé un ripristino di quello scrivere che da neanche un mese aveva deciso di lasciare. In luglio *La malattia*

⁷³ Cfr. Pap. X 1 A 497.

⁷⁴ Cfr. Pap. IX A 262, 1848. Il 1 luglio, domenica successiva, incontrerà in Helligaandskirken Regina "con tutta la famiglia"; nell'uscire, Kierkegaard ha l'impressione ella voglia incrociarlo, ma decide di schivarla abbassando gli occhi (cfr. Pap. X 1 A 570). Il 19 novembre scrive a Schlegel includendo una lettera «per lei», che gli ritorna però chiusa due giorni dopo. Alla morte di Kierkegaard si ritrovò la lettera. Ad essa presta particolare attenzione il romanzo di S. Gotfredsen, *Regine. En Fortælling om Søren Kierkegaards forlovede*, cit., p. 420 sgg.

per la morte è finalmente pronta: Anti-Climacus figurerà da autore, e S. Kierkegaard da curatore.

L'autunno che presto succede alla breve estate danese si preannuncia per Kierkegaard «*mødig og tankefuld*», “stanco e pieno di pensieri”. Il concetto di “sofferenza” assume veste attributiva ed anzi predicativa per una «*Sandhed*», “verità”, sempre più connotata in forza del *patos* che rappresenta: la “verità preoccupata” di un tempo diventa adesso “verità sofferente”. Un passo intitolato «Ebraismo – Cristianesimo» pone in tal modo la questione:

«Succede in questo mondo, che qualche volta tocca ai giusti al modo degli ingiusti: questo dire “qualche volta” è ebraismo. Cristianamente questo succede sempre, perché il cristianesimo è la verità sofferente. Ma i pastori si guardano bene dal predicare il cristianesimo»⁷⁵. «*Stundom*» suona, in lingua originale, il virgolettato kierkegaardiano: “qualche volta, ogni tanto”. «*Altid*», “sempre”, è invece l'avverbio caro a Kierkegaard adesso scelto per designare la dimensione propria della verità cristiana, «*den lidende Sandhed*», “la verità sofferente”, esattamente quella che i pastori dimenticano di predicare come di annunciare. In un appunto del '52 riprenderà il tema “zoomando”, però, sul contenzioso racchiuso nel suo compito (*Opgave*). Il brano si intitola: «“La sofferenza” – di me stesso».

⁷⁵ Pap. X 3 A 81, 1850; *Diario*, vol. 7, n. 2978, p. 201. Cfr. anche Pap. X 3 A 139; *Diario*, vol. 8, n. 2998, p. 17, “Religiosità ebraica – religiosità cristiana”: «La religiosità ebraica è tra tutte le religiosità quella che corrisponde più da vicino a ciò che è l'essere uomo. La sua formula è: attieniti a Dio e allora ti andrà certamente tutto bene qui nel mondo. La religiosità cristiana è assolutamente troppo alta per noi. Poi si è predicato veramente che l'essenza del cristianesimo è la grazia; ma questa, a sua volta, è stata completamente presa invano».

«“La sofferenza” è l’espressione di qualità per l’eterogeneità da questo mondo. In questa eterogeneità (la sofferenza è l’espressione) consiste il rapporto all’eterno, la coscienza dell’eternità. Dove non c’è sofferenza, non c’è neppure coscienza di eternità, e dove c’è coscienza di eternità c’è anche sofferenza. È nella “sofferenza” che Dio tiene sveglio un uomo (eterogeneo rispetto a questo mondo) per l’eternità. Nell’Antico Testamento le cose stavano così: la sofferenza dura alcuni anni (la prova) e per questo ancora dentro questa vita e in questo mondo si ottiene la soddisfazione come omogeneità con le cose di questa terra. Dio prova Abramo, lascia decidere a lui come debba sacrificare Isacco; ma poi la prova è finita. Abramo ha indietro Isacco e la sua sofferenza non è fino alla fine. Il cristianesimo è sofferenza fino alla fine – qui c’è la coscienza dell’eternità. Il Nuovo Testamento è sofferenza dal principio alla fine – ma poi anche la coscienza dell’eternità. In un altro caso l’avrei essenzialmente sfuggito. Oh, è però una filastrocca tremenda immaginarsi che ogni uomo, la cui vita è schietta omogeneità con questo mondo, abbia coscienza dell’eternità»⁷⁶.

Sofferenza, eterogeneità, eternità, coscienza: è questo il filo rosso, cadenzato dallo «scandalo», che segna l’esser dosto dell’uomo nel mondo, mondo che non funge, per il cristiano, da mero sfondo per una prova che, una volta finita, riconsegna la vita ad una gioia interrotta, bensì da dominio della mondanità, regno

⁷⁶ Pap. X 4 A 600, 1852; *Diario*, vol. 9, n. 3662, pp. 146-147. Sulla diade “Ebraismo-Cristianesimo” presentissima in questo periodo dei *Papirer*, e di cui qui cercheremo comunque di fornire le coordinate essenziali di comprensione, cfr. i brani più rilevanti: Pap. X 3 A 138, 1850; *Diario*, vol. 8, n. 2997, pp. 16-17; X 3 A 199, 1850, n. 2998, p. 17; X 3 A 276, 1850, n. 3076, pp. 61-62; X 3 A 293, 1850, n. 3085, p. 66; X 4 A, 1851; *Diario*, vol. 9, n. 3154, pp. 38-39; X 4 A 572, n. 3649, pp. 135-137.

del compromesso e del sotterfugio, della temporalità intesa nella sua disconnessione con l'eternità, la cui coscienza ha il cristianesimo del Nuovo Testamento, invece, annunciato. Kierkegaard può apparire troppo duro in queste righe, prima vittima di un vittimismo di fondo come chiave di un acosmismo cercato e voluto, di una sofferenza patita a tal punto in solitudine da non trovare sostegno alcuno in quel mondo che, essendo stato sconfessato, *a fortiori* lo rinnega. Ma in Kierkegaard tutto ha un senso, ogni riga è figlia di un'esperienza vissuta e patita. Pubblicare *Indøvelse i Christendom*, ad esempio, gli è costato notti insonni e dubbi atroci. Ne manda una copia a Mynster, così come era solito fare con ogni opera, ed il suo segretario-genero Pauli gli riporta il commento più perentorio del vescovo: «un gioco blasfemo con le cose sacre»⁷⁷. Come poteva, Kierkegaard, non comprendere con sempre maggiore amarezza ed insieme tensione, che quella grande battaglia tante volte descritta stava per avere inizio e la chiesa di stato avrebbe impersonato il nemico da combattere? Da paladino del Nuovo Testamento è, infatti, contro chi prende questo invano che egli deve scagliarsi.

Esercizio di cristianesimo è un testo, in verità, pungente e provocatorio: esso nomina i motivi per cui “il nodo dialettico” di cui il cristianesimo consta vada preso in tutta serietà, stando in esso la crucialità del cruciale, e nella croce stessa, nella reazione dinanzi allo scandalo che essa rappresenta, la radicalità della

⁷⁷ Nello specifico, cfr. C. Fink Tholstrup, “*Playing a Profane Game with Holy Things*”: *Understanding Kierkegaard's Critical Encounter with Bishop Mynster*, in: R.L. Perkins (a cura di), *IKC. Practice in Christianity*, vol. 20, Macon 2004, pp. 245-274. I “rapporti” più puntuali di Kierkegaard sul primo incontro con Mynster dopo *Indøvelse*, avvenuto in data 22 ottobre 1850, sono in Pap. X 3 A 263-264.

propria fede, quel paradossale passato nel futuro a partire dal tempo presente. La cristianità è chiamata in causa a gran voce come la gran corruttrice del cristianesimo originario, di cui la Chiesa – qualora resti alleata di cotanto oltraggio – non è certo la depositaria, pur proclamandosi sistematicamente tale.

UN TEMPO PER LA GUERRA E UN TEMPO PER LA PACE

Il 13 marzo 1851 è il giorno della rottura definitiva: Mynster pubblica un saggio dal titolo *Yderligere Bidrag til Forhandlingerne om de kirkelige Forhold i Danmark*, ovvero “Ulteriore contributo alle discussioni sulla situazione della Chiesa in Danimarca”. In esso nomina Kierkegaard come personalità di spicco, dall’indubitabile talento, cui far riferimento per portare avanti il cristianesimo in patria, una sorta di cassa di risonanza per la sua propria causa, precisamente quella cui Kierkegaard medita di dare battaglia con un nuovo stile di scrittura, più diretto e battagliero. Non è per il riferimento, pur travisante, a se stesso, che Kierkegaard se la prende tanto a male, quanto per un accostamento da Mynster timidamente avanzato: che altra spalla utile alla causa, ancor più utile se di concerto all’avallo kierkegaardiano, sia quella di Meïr Aron Goldschmidt, il cui passato giornalistico può garantire un certo pubblico. «Quella riga su Goldschmidt gli fu fatale», scrive più volte Kierkegaard commentando quel saggio, quasi non credendo ai suoi occhi: non solo esser frainteso ancora una volta, destino al quale ha ormai

imparato a fare l'abitudine, ma essere addirittura avvicinato, e con ciò paragonato, messo sullo stesso piano del suo peggior nemico.

Il 2 maggio Kierkegaard si reca da Mynster per parlargli e “chiarire la situazione”⁷⁸, ma l'impressione che ne ricava è che il dialogo sia tra sordi, che la sua lotta vada portata avanti in azzurra solitudine e senza associarsi a nessuno che anteponga se stesso o la sua “prebenda” alla posta che è in gioco. Il 18 maggio, in *Citadelskirke*, tiene una predica – la sua quinta ed ultima – sulla *Immutabilità di Dio*, predica che pubblicherà in forma di discorso, dedicato al padre, il 1 agosto di quattro anni dopo. Nell'agosto più prossimo si svolge, invece, un altro deludente colloquio con Mynster, mentre il 10 settembre esce il breve ma sferzante *Per l'esame di se stessi raccomandato ai contemporanei*. Tra le sue letture più ripensate, il libro di Giobbe:

«Scopo di questo libro è di mostrare la crudeltà che commettiamo noi uomini quando consideriamo che l'essere infelici dipenda da una colpa, da un delitto. Questo viene dall'amor proprio dell'uomo che desidera sbarazzarsi dell'impressione, della grave e commovente impressione della sofferenza, di tutte le sciagure che possono capitare a un uomo in questa vita. Per premunirsi contro questo, si spiega la sofferenza come conseguenza della colpa, affermando che dipende da una propria colpa. Oh, crudeltà degli uomini! Ciò che preme a Giobbe è di avere ragione, in un certo senso anche contro Dio; ma innanzitutto contro i suoi amici, i quali, invece di consolarlo, lo tormentano

⁷⁸ Cfr. X 4 A 270. Sul “milieu” kierkegaardiano del momento, cfr. B.H. Kirmmse, “*This Disastrous Confounding of Politics and Christianity*”: Kierkegaard's Open Letter of 1851, in: R.L. Perkins (a cura di), *IKC. The Corsair Affair*, vol. 13, Macon 1990, pp. 221-248.

sostenendo la tesi che egli soffre perché colpevole»⁷⁹. Sembra riaffacciarsi la lettura “disturbante” di *Gjentagelsen*, quella sfuggita a Mynster come ai contemporanei tutti, quella scrittura invisibile che separa colpa e infelicità, frapponendo tra di esse una fatalità che non sia una conseguenza. Rimedita anche il Qohelet: «“Dio creò l’uomo retto, ma egli cerca tanti stratagemmi”. Ecco una magnifica parola del Predicatore»⁸⁰. Cerca, cioè, nei suoi due eroi, la spiegazione della mancanza di rettitudine umana, la «U-» anteposta alla «*Menneskelighed*».

Gli anni che seguono sono anni di cova: si moltiplicano i “Rapporti” nel *Diario*, cioè quegli sguardi a distanza, indietro, su eventi che ancora sa rendere vicinissimi, e ai quali con ciò dimostra un certo, duraturo *inter-esse*. Il 1852 ed il 1853 non riferiscono niente di nuovo sotto il sole kierkegaardiano: scrive pagine su pagine tra le sue *Carte* private, ricorda Regina a dodici anni dall’averla avuta promessa in sposa⁸¹ e mette più volte per iscritto “il suo compito”⁸².

Il 25 marzo 1853, venerdì di passione, egli intitola uno dei suoi pensieri: «*Hvad jeg har villet*», “Ciò che io ho voluto”. Il sottotitolo del passo, invero ben più lungo, è “Come ora posso considerarlo”. Egli analizza il comportamento della “Folla”, da lui già da qualche tempo elevata al rango di categoria, seppur non edificante. La folla che qui descrive ha, come unico canale di mediazione con la realtà, la fantasia, e indirizza le sue proprie,

⁷⁹ Pap. X 4 A 396, 1851; *Diario*, vol. 9, n. 3557, p. 68. Per un’interpretazione di Giobbe che spazi da Kierkegaard a Kant a Bloch, cfr. W. Strolz, *Die Hiob-Interpretation bei Kant, Kierkegaard und Bloch*, in: «Kairòs», 23/1981, pp. 75-87.

⁸⁰ Pap. XI 1 A 481, 1854, p. 373. Il riferimento è a Qo. 7,29.

⁸¹ Cfr. Pap. X 5 A 21.

⁸² Cfr. Pap. X 5 A 89.

tante energie contro chi invece “dà realtà”, e dunque urta e disturba i suoi altrimenti perfetti uffici: «La legge è questa: colui che non vuole agire con illusioni, gli andrà sicuramente male durante la vita, sarà conculcato, sacrificato. Dall'altra parte, appena costui è morto, ecco subito gli imbrogliatori impadronirsene e avvantaggiarsene – e sarà idolatrato dalla generazione seguente [...]. Non si può fare nulla per svegliare la contemporaneità? Sì, e vale la pena tentarlo. Ed in questo consiste il mio tentativo [..]. Ciò che intendo dire è questo: l'importante è di avere una onestà umana che assuma una vita passata veramente al servizio della verità»⁸³.

La “legge” suddetta anticipa quella “logica dei papaveri” di cui parlerà anche Van Gogh, ma, restando a Kierkegaard, anticiperà un suo stesso scritto, qui tradotto in Appendice, e che trova sin dal titolo un punto fermo di contatto: lo scritto di poi, infatti, si intitolerà «*Hvad jeg vil?*», “Che cosa voglio?”. Coniugherà quindi al presente un'idea già delineata in questa pagina di diario, e che trova conferma nella coincidenza non casuale dei termini poi adoperati: «*Jeg er en menneskelig Redelighed*», “io sono un'onestà umana”. Lo scritto sarà pubblicato sul quotidiano *Fædrelandet* sabato 31 marzo 1855: pur a due anni di distanza, esso renderà più comprensibili anche quei concetti qui appena abbozzati, con uno stile certo di anni luce differente rispetto al Kierkegaard dei bei tempi che furono.

«*Ganske simpelt*», recita l'incipit dell'articolo: “chiaro e tondo”. La forma è popolare, come popolare è il soggetto

⁸³ Pap. X 5 A 104, 1853; *Diario*, vol. 10, n. 3772, pp. 35-36.

destinatario ideale di esso: quella stessa folla alla quale due anni prima si opponeva in maniera tanto rigida, ma anche “quei singoli lettori” che nel frattempo avessero abbracciato o volessero sposare la sua causa. L’articolo è accusatorio sin dal tono adottato: Kierkegaard vuole fare chiarezza, non vuole lo si dipinga, così come abitualmente, ormai, lo si dipinge, come «*en christelig Strenghed*», “una rigerosità cristiana”. È a questa visione intransigente che egli ribatte essere, invece, “un’onestà umana”, ponendo l’accento, dunque, sul fatto in lui prevalga l’onestà sulla rigerosità, e che ad essa si accompagni il carattere dell’umanità prima di quello di un cristianesimo interpellato a mo’ di sfottò, come se fosse l’altra faccia del suo rigore, a sua volta inteso come mancanza di umanità.

La *quérelle* verte sul cristianesimo, sulla serietà che esso comporta, sulla differenza abissale da lui già denunciata con quel cristianesimo tale solo per definizione. L’onestà che egli proclama essere sia ciò che egli è, sia ciò che egli vuole, fa perno sul rapporto col cristianesimo del Nuovo Testamento: Kierkegaard si dice pronto al dialogo con chi gli dimostrasse che il cristianesimo attuale propugnato dalla Chiesa sia quello annunciato dal vangelo. L’intento è ovviamente caustico: lui è sì pronto al dialogo, molla essenziale alla *verve* dialettica che lo muove, ma certo nessuno potrebbe convincerlo del fatto quella cristianità sia cristianesimo. «*Den officielle Christendom*», incalza Kierkegaard, “il cristianesimo ufficiale”, non rende chiara «*den christelige Fordring*», “l’esigenza cristiana”, forse perché – prosegue col suo tono brioso – teme ci si accorga della distanza che separa i due

modi di vita e di intendere l'esempio di Cristo, il lato dal quale prenderlo, se dal trionfante o dal militante, parafrasando i termini di *Esercizio di cristianesimo*.

«*Den christelige Maalestok*», dunque, “il criterio cristiano”, viene contrapposto a quello «*almindelige menneskelige*», “ordinariamente umano”, e qui riemerge il chiasmo sopra esposto, dietro al quale egli non gioca che a nascondino con quella stessa folla disorientata dalla confusione. È che è proprio il criterio cristiano ad essersi piegato a quello umano, al passo coi tempi: Kierkegaard fa l'esempio dell'ecclesiastico che riceve uno stipendio per il suo “insegnare il cristianesimo”, quando quello stesso cristianesimo che costui dovrebbe possedere al punto da saper proporlo agli altri prevede, invece, “la povertà come esigenza”, quasi la negazione, quindi, di qualsiasi ricchezza, da lasciarsi anzi alle spalle, a voler seguire alla lettera le parole di Cristo. Con tale appunto, Kierkegaard non vuole essere frainteso ancora una volta, col vedere in lui un predicatore di povertà che intanto vive di rendita, quanto ribadire la non conformità del cristianesimo diventato nel mondo e ad esso accomodato, con quello autentico del Nuovo Testamento che poneva l'esigenza prima di ogni altra cosa.

«Ovunque sia onestà, io son capace di essere d'accordo; una ribellione onesta al cristianesimo può esser fatta solo se si conosce onestamente ciò che il cristianesimo è e come si rapporti ad ognuno»⁸⁴. Il ragionamento di Kierkegaard avanza nel nominare il

⁸⁴ Vale anche qui il discorso già fatto presente per i *Discorsi edificanti 1844*: che qualora una citazione mancasse della nota corrispondente, rimandiamo alle traduzioni in *Appendice*.

quid che il pungolo della sua onestà vuole si ammetta come una disonestà: vuole, cioè, si riconosca che l’“attuale situazione” deriva da quel processo di imbonimento e mitigazione del cristianesimo perfezionato nel corso dei secoli e quasi legittimato nella teoria di “perfettibilità del cristianesimo”, un processo che ha ridotto il cristianesimo «*lige det Modsatte af hvad den er i det Nye Testament*», “l’esatto opposto di ciò che esso è nel Nuovo Testamento”.

«Per via di questa onestà sono pronto al rischio. D'altronde, non sto dicendo che è per il cristianesimo che io rischio. Supponi, sì, supponi che io diventi letteralmente un sacrificio – non diventerei affatto un sacrificio per il cristianesimo, perché io voglio onestà». A una prima lettura, si resta spiazzati. Se non è per il cristianesimo che è pronto al rischio, al punto di diventare un sacrificio, a cos'è che immola la sua causa e intitola la sua onestà? L'interrogativo è risolto nella chiusa del breve articolo, laddove immagina Dio approvi il suo operato, il suo sbeffeggiante non dirsi cristiano in un mondo dove, appunto, tutti si dicono cristiani. Il suo è, allora un *patos del distinguo* dettato dalla stessa bontà della causa che porta avanti:

«Sì, lo so: ha la sua [di Dio] approvazione il fatto che in un mondo di cristiani nel quale milioni e milioni chiamano se stessi cristiani, un uomo dica esplicitamente: io non oso chiamarmi cristiano, ma voglio onestà, e per tal fine correrò il rischio».

La rigidità cristiana che Kierkegaard non accetta di esser diventato cresce, però, in misura esponenziale a partire dalla “riga fatale” di Mynster, benché, da quella per lui indelebile metà di

marzo, la sua attività di scrittore sembri vivere una fase di taciturno assestamento. Soltanto il 30 gennaio 1854 accade un avvenimento destinato a ridestare anche sulla pubblica scena un Kierkegaard apparentemente ritiratosi a vita privata. Muore, infatti, il vescovo Mynster⁸⁵.

Al funerale, l'aneddoto è noto, il suo successore Hans Lassen Martensen, ancor più acerrimo contestatore di Kierkegaard, definirà il suo predecessore «*en Sandhedsvidne*», “un testimone della verità”. Il particolare che più intriga è il “ritardo” con cui Kierkegaard, dotato della più tempestiva meticolosità, reagisce a una tale “stonatura sonora”. Se è vero, difatti, che riempie sette taccuini di NB in appena sei mesi, è altrettanto vero che quello per cui temporeggia è la dichiarazione di guerra vera e propria, per la quale da anni pare non aspettare che il momento giusto. Seppure indugia sul momento, è l'occasione ad esser quella giusta: il 15 aprile Martensen è nominato vescovo, il 5 giugno ordinato effettivamente, con tanto di cerimonia in pompa magna. Kierkegaard scrive, e annota avidamente tutto ciò che possa rivelarsi utile alla sua causa: il 18 dicembre, il numero 205 di *Fædrelandet* accoglie quella che a buon diritto può essere ritenuta la discesa in campo di Søren Kierkegaard.

L'articolo, tutto fuoco e fiamme, ha per titolo un interrogativo, per il suo autore, retorico: «*Var Biskop Mynster et “Sandhedsvidne”, et af “de rette sandhedsvidner” – er dette*

⁸⁵ Cfr. XI 1 A 1, nonché «Sulla tomba del vescovo Mynster», XI 3 B 95, datato gennaio 1855; *Diario*, vol. 12, n. 4409, pp. 19-21.

Sandhed?»⁸⁶, ovvero “Fu il vescovo Mynster un “testimone della verità”, uno di quei “veri testimoni della verità” – è questa la verità?”. Kierkegaard tira fuori, col suo intervento, tutto quanto accumulato nel frattempo: se Mynster era un apostolo, è questa l’anastrofe del discorso tutto. Un testimone della verità è chi la esprime con la vita, chi soffre per essa fino alla fine, chi si conforma all’esigenza cristiana al punto da rischiare la vita per essa, come, appunto, esemplificato dagli apostoli. Uno degli “assiomi” di Kierkegaard riguarda, infatti, la diretta – e univoca – corrispondenza tra «*Vidnet*», “il testimone”, e «*Apostlen*», “l’apostolo”.

Soltanto nella contemporaneità (*Samtidighed*) con Cristo, nello scandalizzarsi al suo cospetto non tanto per il fatto che egli sia Dio, quanto per quello che Dio sia costui, incarnato in un uomo umile e sofferente quanto la verità che annuncia morendo per essa, soltanto in quel credere alla Sua verità a dispetto di ogni certezza e commercio col mondo, soltanto allora la si testimonia realmente. «*Nulevende*» è aggettivo che sta, invece, per “odierno, attuale”: il paradosso logico kierkegaardiano – a digiuno della puntualizzazione di cui sopra – è che il cristiano attuale non sia il cristiano contemporaneo.

La tesi si allarga alla cristianità tutta, e non può non investire il primo portavoce di essa, colui che indossa candide vesti di seta e attende alla sua professione come qualsiasi stipendiato statale, che non si preoccupa di far seguire alle belle prediche che recita come

⁸⁶ Pap. XII A 265, 411, 425. Cfr. la traduzione italiana a cura di A. Cortese: *È vero che il vescovo Mynster fu un «testimone della verità», uno de «gli autentici testimoni della verità»? È questa la verità?*, in: Aa.Vv., *Contributi dell'Istituto di Filosofia dell'Università del Sacro Cuore di Milano*, Milano 1982, vol. II, pp. 52-56.

un copione prestampato e drammatizza come fosse il migliore degli attori, l'esempio della sua esistenza, la quale, come tale, segue tutt'altre categorie rispetto a quelle che predica.

Martensen risponderà al fulminante attacco kierkegaardiano dieci giorni dopo, il 28 dicembre, ovviamente rispedendo al mittente ogni accusa a suo dire infondata, definendo il cristianesimo kierkegaardiano come “senza chiesa e senza storia” ed avvicinando Kierkegaard stesso a Tersite, emblema di viltà nell'*Iliade* omerica. Kierkegaard ribatte già il giorno 30, con un denso articolo dal suggestivo titolo «*Derved bliver det!*», “Così sia!”. Con l'anno nuovo, il 9 gennaio appare sul *Berlingske Tidende* un trafiletto firmato dal pastore Paludan-Müller: “L'attacco del dr. S. Kierkegaard alla memoria del vescovo Mynster”. Il giorno dopo su *Fædrelandet* Rasmus Nielsen scrive in difesa di Kierkegaard - ma a sua insaputa -, l'articolo dal titolo «*En god Gjerning*», “Una buona azione”, nel quale tesse le lodi del coraggio e dell'onestà kierkegaardiani profusi nel “dire come stanno le cose”.

Il 12 gennaio è lo stesso Kierkegaard a riprendere la parola, dalle colonne di *Fædrelandet*, con l'articolo “Una sollecitazione per me dal pastore Paludan-Müller”. Il 16 gennaio sulla stessa testata Nielsen pone “una domanda a Sua Eccellenza Illustrissima il Vescovo Martensen”, il quale, però, non risponderà, benché nel suo piccolo segua con moderata apprensione l'evolversi della vicenda, ormai sulla bocca di tutta la Copenaghen del tempo. Tra il finire di gennaio e la metà di marzo, *La Patria* pubblica otto articoli di Kierkegaard, ormai voce principale del coro di cui è direttore. Il 31 marzo è la volta del già richiamato “Che cosa

voglio?”, preceduto di tre giorni da un altro breve pezzo, dal titolo altrettanto incisivo, e del quale, pure, si propone qui in Appendice la traduzione italiana: «*En Thesis – kun een eneste*», “Una tesi – soltanto una”. Già nel 1850, un passo stringato del *Diario* si intitolava: “La mia tesi”. Esso esponeva:

«La mia tesi non è che quel che si predica nella cristianità non sia cristianesimo, ma che la *predicazione* non è cristianesimo. È per un «come», per una reduplicazione che io combatto: ma, s’intende, senza di essa il cristianesimo non è cristianesimo»⁸⁷.

Il testo del '55, in tal senso, riprende le fila del discorso. Comincia motteggiando Lutero e le 95 tesi che, *in illo tempore*, “strumento scelto dalla divinità”, pure ebbe ragione di muovere alla Chiesa cattolica ufficiale; gli fa sarcasticamente il verso per quel che riguarda il numero delle tesi, al cui confronto egli non ne presenta che una sola: «Il cristianesimo del Nuovo Testamento non esiste più». È proprio in questa pagina che Kierkegaard descrive se stesso come «*et afgjort Politi-Talent*», “un deciso talento di poliziotto”, e che conclude scrivendo: «Curiosa coincidenza che proprio io debba diventare contemporaneo di quel periodo della storia della chiesa che, modernamente, è il periodo dei “testimoni della verità”, nel quale sono tutti “santi testimoni della verità”». C’è da scommettere questa sia una coincidenza che avrebbe volentieri evitato, ma, giacché l’imperativo è sempre quello di mettere in luce la distanza tra il “ciò” in cui versa la

⁸⁷ Pap. X 3 A 431, 1850; *Diario*, vol. 8, n. 3153, p. 96. Sia “Una tesi” che “Che cosa voglio?”, dunque, sembrano nascere a seguito di una ri-lettura dei *Journaler* degli anni precedenti. Su «*En Thesis – Kun een eneste*», proprio facendo leva sulle novantacinque tesi del fondatore del protestantesimo, cfr. l’accurato articolo di H. Deuser, *Kierkegaard and Luther: Kierkegaard’s “One Thesis”*, in: N.H. Gregorsen, *The Gift of Grace: The Future of Lutheran Theology*, Minneapolis 2005, pp. 205-212.

situazione attuale, contemporanea nel solo senso dell'odierno, la coincidenza va allora sfruttata a fondo. Finché non viene detta la verità, egli rimarca, o si finge non sia accaduto nulla e ci si continua a cullare beatamente nell'illusione e nella fantasia, o si gioca a nascondere la differenza.

È quest'ultimo, iniquo, gioco che Kierkegaard intende dicendo «*en øvet christelig Criminal-Forbrydelse*», “un esperto reato criminale cristiano”, esperto perché «perpetrato nei secoli e praticato da milioni (più o meno colpevoli), un crimine nel quale, poco a poco, sotto il nome di “Perfettibilità del cristianesimo”, si è cercato di escludere Dio dal cristianesimo, e il cristianesimo è stato rigirato nell'esatto contrario di ciò che è nel Nuovo Testamento»⁸⁸. “Crimine”, “reato” sono termini scelti con cura scrupolosa, ad avvalorare il raggio di competenze ed il margine d'azione con cui dovrà misurarsi il suo speciale talento di poliziotto. L'affare in atto ha ed ebbe, in realtà, del donchisciottesco: tutti leggevano gli attacchi di Kierkegaard e le relative reazioni, eppure quel che più interessava gli “spettatori”, anziché essere il tema dibattuto, era precisamente Kierkegaard, la sua inedita personalità, laddove si

⁸⁸ Cfr. *Infra*. Cfr. Pap. XI 1 A 585, 1854; *Diario*, vol. 10, n. 4213, pp. 119-120, “Cristianesimo – Giudaismo – Cristianità”: «Confrontato col giudaismo, il cristianesimo è pessimismo completo, è una severità ad esso del tutto sconosciuta [...]. Ora, com'è possibile che la cristianità abbia potuto da questo cavare che il cristianesimo è ottimismo? Per me è un mistero, o piuttosto lo spiego facilmente: è una furfanteria. Del resto questa furfanteria è una prova indiretta che il cristianesimo è la verità e il potere, perché proprio questa mistificazione prova che non si ha il coraggio di sbarazzarsene o di sostituirlo con un'altra religione. No: “Il cristianesimo fiorisce dovunque nel paese” – ma, certamente, si tratta proprio del contrario del cristianesimo. Non conosco, e dubito si possa trovare, una situazione analoga presso qualche altra religione che sia corrotta a tal punto». Cfr. M. Plekon, *Søren Kierkegaard at the End: Authority in the Attack of the Church*, in: P. Houe, G.D. Marino e S. Hakon Rossell (a cura di), *Anthropology and Authority. Essays on Søren Kierkegaard*, Amsterdam-Atlanta 2000, pp. 299-312, nonché Id., *Kierkegaard at the End: His 'Last' Sermon, Eschatology and the Attack on the Church*, in: «Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers», vol. 17, 1/2000, pp. 68-86.

era, sì, a conoscenza del suo temperamento cristiano, ma difficilmente si ipotizzava arrivasse a tanto.

L'*impetus* kierkegaardiano, però, non si placa: in aprile egli pubblica su *Fædrelandet* altri tre articoli; il 10 maggio due nello stesso giorno, un altro il giorno 15, un altro l'indomani circa una nuova edizione ampliata di *Esercizio di cristianesimo*. Il 24 circola invece un suo opuscolo, giustamente assunto a stemma della strategia della sua «trasvalutazione di tutti i valori»⁸⁹. Il titolo è laconico: "Questo deve esser detto; dunque lo si dica"⁹⁰. Esso consta di poche pagine redatte in diversi periodi di tempo, a partire dal dicembre 1854, mese in cui cadde il governo conservatore guidato da A.S. Ørsted, sostituito da quello liberale capeggiato da P.G. Bang. La pagina che recherà come data "dicembre 1854" è fedele a questo cambiamento politico: Kierkegaard l'aveva, difatti, indirizzata, in un primo momento, al ministro di culto che veniva, allora, ad esser nominato: Carl Christian Hall. Proprio nei *Papirer* del periodo si trova l'appunto: «*Styrelsen har nok haft den Tanke, at just jeg var Den, der skulde Bruges til at rive det Bestaaende omkuld*», ovvero "Il governo non ha pensato abbastanza che sono proprio io colui che dev'essere impiegato per capovolgere l'ordine stabilito", ed è un appunto da prendere alla lettera, stando alla serietà con cui Kierkegaard sta conducendo la battaglia intrapresa.

L'opuscolo apre con una citazione dal vangelo di Matteo, 25,6: "Ma a mezzanotte si levò un grido". Si ha il sentore si tratti

⁸⁹ Cfr. J. Garff, *Sak*, cit., p. 646 sgg.

⁹⁰ Cfr. *Infra*.

proprio del grido di Kierkegaard, il quale appena due giorni dopo affiancherà alla sua già indefessa attività pubblicistica quel famoso *Øieblikket*, “L’istante”, periodico di cui sarà unico redattore, e per il quale si impegna con Reitzel affinché abbia una tiratura di 500 copie, pari cioè a quella di *Fædrelandet*. “Questo dev’esser detto” appare così nella sua più intima connessione con la mossa decisiva avviata di lì a due giorni, sebbene la varietà dei tempi di redazione dei “pezzi” di cui esso consta possa dare l’idea di un *collage* compiuto per mettere insieme quanto ancora privo di una propria, unitaria destinazione.

La prima pagina è quella che originariamente riportava l’iscrizione «*Til Kultusminister*», “al ministro del culto”: il discorso è diretto, agile, rivolto a un “tu” chiamato a rendersi responsabile della propria condotta, responsabile al punto da esser pronto a giustificarla dinanzi a Dio. Dopo una ripresa del titolo, a centro pagina, seguono delle righe in corsivo: «Chiunque tu sia, qualunque sia la tua vita, amico mio - cessando di partecipare (se solitamente partecipi) al culto pubblico di Dio così com’esso è adesso (pur professando di essere il cristianesimo del Nuovo Testamento) -, tu hai solidamente una e una grande colpa in meno: non partecipi a prendere in giro Dio, chiamando cristianesimo del Nuovo Testamento qualcosa che non è il cristianesimo del Nuovo Testamento»⁹¹. Il tema è di nuovo quello della differenza: il “culto pubblico di Dio”, quello ostentato dalla chiesa stabilita, non è il cristianesimo del vangelo. Nelle righe

⁹¹ Cfr. *Infra*. Al riguardo, cfr. D.J. Gouwens, *Kierkegaard’s Hermeneutics of Discipleship: Communal and Critical Uses of Scripture in the 1854-1855 Attack*, in: P. Houe – G.D. Marino (a cura di), *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, cit., pp. 81-92.

successive, egli pone l'accento sul silenzio dell'ordine stabilito, un silenzio che egli interpreta come la sua propria vittoria, un sacrificio che non è stato vanità e fatica inutile.

Segue una pagina del maggio 1855, pagina nella quale il culto ufficiale di Dio è definito, «*christeligt talt*», “cristianamente parlando”, «*et Falsum*», “un falso”, «*et Falsk*», “una falsificazione”. Quel “cristianamente parlando” sembra esser improvvisamente sorpassato nel prosieguo del discorso, rivolgendosi, esso, adesso, a «*Du, menig Christen*», “Tu, cristiano ordinario”, un cristiano che non ha sentore alcuno del falso e della falsificazione in atto, “ordinario” nel senso, di nuovo, della naturalezza in cui è cresciuto, delle certezze date per scontate, tra cui, *in primis*, quel cristianesimo in cui pensa di vivere, e che, partecipando al culto ufficiale finisce, *obtorto collo*, per consolidare, accodandosi alla delinquenza messa in piedi da stato e chiesa, da quella chiesa colpevolmente e furbescamente affiliata allo stato, e da quello stato complice di cotanta chiesa.

«Svegliati, stai in guardia; chiunque tu sia, così tanto da poter giudicare che la persona che sta parlando qui non sta parlando per far soldi, giacché invece le è costato denaro, o per ottenere onore e stima, dal momento che ha esposto se stessa all'esatto contrario. Ma se questo è il caso, comprendi anche che questo significa che tu devi diventarne consapevole». Paolinamente, l'invito è quello dello svegliarsi come imperativo del tenersi desti, del riconoscimento, pure, della onestà più seria di colui che parla, quel «*den Talende*» di edificante memoria, che adesso ha preso la parola.

Seguono due aggiunte, la prima datata 9, la seconda 11 aprile 1855. Il *continuum* non è solo meramente temporale. È come se la descrizione più oggettiva possibile circa «*hvad Christendom er*», “ciò che il cristianesimo è”, finisse nella soggettività più coinvolta di tutte, l’unica a rendersi conto della «*Modsætningens Nødvendighed*», “necessità della contraddizione”. Una tale soggettività avverte ancora più fermamente entrambe, in quanto percepisce una sorta di estraneità, di forzatura, di costrizione in un luogo, in un tempo, in una situazione in cui si è ormai tutti involuppati. «Ogni creatura si sente al meglio se vive nel suo proprio elemento. Il pesce non può vivere nell’aria, l’uccello non può vivere nell’acqua – e per lo spirito dover vivere in un ambiente privo di spirito significa morire, in maniera agonizzante morire lentamente, così che la morte sia un conforto beato»⁹².

Fa un certo effetto leggere queste righe sapendo quel che ad esse segue, non dal punto di vista delle pubblicazioni, che avranno il loro culmine nel già citato “L’istante”, quanto da quello precipuamente esistenziale di quello spirito che piano piano va estinguendosi, “morendo lentamente”, ormai esausto di vivere in un elemento che non è il proprio.

A due giorni da “Questo deve esser detto”, esce sia il primo numero de “L’istante” che un altro articolo su *Fædrelandet*, dal titolo inequivocabile: “Il silenzio del vescovo Martensen è cristianamente irresponsabile, ridicolo, sciocco e spregevole per più di un riguardo”. Ma il nuovo metropolita di Copenaghen,

⁹² *Infra*. Sul punto, cfr. il vivace B.H. Kirmmse, “*I am not a Christian*” – a “*Sublime Lie*”? Or: “*Without Authority*”, playing *Desdemona* to *Christendom’s Othello*, in: P. Houe, G.D. Marino e S. Hakon Rossell (a cura di), *Anthropology and Authority. Essays on Søren Kierkegaard*, cit., pp. 129-136.

neanche questa volta, risponde alle accuse. Al che Kierkegaard rincara la dose: i fascicoli di *Øieblikket* sono piccoli bonsai di assalto, scorriere e scorribande ai danni del cristianesimo ufficiale, tratteggiato in linguaggio persino boccaccesco, se si pensa al convincente “Prendi un emetico!” qui contemplato. Ma la battaglia che Kierkegaard combatte non si ferma alle sole parole: egli prende a evitare la chiesa anche come luogo fisico in sé, non parteciperà ai funerali di un parente, motivando la propria assenza proprio in ragione della presenza del pastore come rappresentante di quel culto ufficiale da cui tanto strenuamente mette in guardia i suoi lettori.

Il 16 giugno, a dieci giorni dal secondo numero di *Øieblikket*, che ormai procede spedito lungo i propri binari, egli provvede alla pubblicazione di un altro acutissimo opuscolo: «*Hvad Christus dømmer om officiel Christendom*», “Il giudizio di Cristo sul cristianesimo ufficiale”⁹³, nel quale prende spunto dal celebre versetto tratto dal diciottesimo capitolo del vangelo di Luca, “Ma il figlio dell’uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?”, fino a calarlo nel contesto nel cristianesimo ufficiale, fino ad immaginare la reazione di Cristo nella cristianità sua attuale, nella sua piccola e irreligiosa Danimarca.

A cadenza approssimativamente quindicinale escono nove numeri de *L’istante*, ed ognuno è una miccia a sé, un porre la discordia in quanto osservante del carattere più proprio del cristianesimo delle origini, delle parole stesse del suo fondatore.

⁹³ In: S. Kierkegaard, *L’istante*, cit., p. 114 sgg.; la versione a cura di A. Cortese – in: «Contributi dell’Istituto di filosofia dell’Università del Sacro Cuore di Milano», 1972, vol. II, pp. 57-64 – rende invece più letteralmente: *Ciò che giudica Cristo del cristianesimo ufficiale*.

L'unica pausa è in realtà una ripresa: la pubblicazione di quel discorso sull'immutabilità di Dio predicato il 18 maggio del '51. Ma il treno de *L'istante* continua la sua corsa: il numero 9 uscirà il 25 settembre, stesso giorno dell'ultima annotazione in assoluto dal monumentale *Diario*, che, facendo i conti, documenta ben ventun anni e mezzo di vita scritta. Proprio la metafora del "treno" è da Kierkegaard adottata, e proprio in relazione al cristianesimo, in una pagina dei *Papirer* del 1854. Il passo si intitola "Il cristianesimo in un'immagine":

«Immagina un immenso treno, ma da cui la locomotiva si sia staccata da molto tempo. L'ideale, il Modello, era la locomotiva. In verità, nessuna locomotiva che l'intelligenza umana abbia inventato e inventerà può essere paragonabile a questo motore che è l'inquietudine dell'eternità. Ma, come ho detto, la locomotiva si è staccata dal treno. Tuttavia, di generazione in generazione, si è continuato tranquillamente ad attaccare l'immenso treno delle nuove generazioni a quello delle generazioni precedenti, sbandierando la formula solenne: «Noi vogliamo attenerci alla fede dei padri!». Così la cristianità è diventata esattamente l'opposto di ciò che è il cristianesimo. Il cristianesimo è inquietudine, l'inquietudine dell'eternità. Lo stato della cristianità è invece la calma (*charmant*!⁹⁴), quella calma con la quale letteralmente non si fa mai un passo. Il cristianesimo è una locomotiva: ora nella cristianità esso è una locomotiva che ha la qualità (strana qualità per una locomotiva!) di non mettersi mai in

⁹⁴ In francese nel testo, parentesi di Kierkegaard.

moto. Cioè la locomotiva non c'è, o piuttosto si è staccata da molto tempo dalla cristianità»⁹⁵.

Locomotiva e motore erano un binomio indissolubile: inquietudine dell'eternità ed esempio del Modello, edificante l'una, riprendibile l'altro. Nella cristianità regna un'innaturalità originaria, accettata però come naturalezza acquisita, tacita dissoluzione di quel legame, un legame di cui Kierkegaard tarda a riconoscere lo sgretolamento, inabile com'è a darsi per vinto. Ancora nell'aprile del '55 utilizzerà la *Gjentagelse* in funzione "attiva", come voce dell'imperativo del riprendere, nella specificità di un "riprendere ad insistere"⁹⁶, fedele all'efficacia del suo perseverare, pur difficile quanto il tentativo di fare acrobazie con una camicia di forza⁹⁷.

Il *Journal* NB 36 si conclude con una pagina scritta fitta, datata 25 settembre 1855, intitolata «*Dette Livs Bestemmelse christeligt*», "Lo scopo di questa vita dal punto di vista cristiano". È un brano che sa di 'poscritto conclusivo non scientifico', parafrasando la famosa opera del '46: sembra cioè concludere un discorso, non scientifico ma irriducibilmente esistenziale, con una postilla provocatoriamente non coincisa. Scopo di questa vita – egli scrive, in termini che certo non brillano quanto a incoraggiamento – è di essere portati al più alto grado di noia della vita. Colui che giunge a questo grado, e con ciò raggiunge questo

⁹⁵ Pap. XI 1 A 396, 1854; *Diario*, vol. 11, n. 4109, pp. 53-54.

⁹⁶ Cfr. XI 3 B 122, p. 198, aprile 1855, "Om det at gjentage"; *Diario*, vol. 12, trad. parziale, "Circa «La Ripresa»", n. 4490, p. 88.

⁹⁷ Cfr. Pap. XI 2 A 349, 1854, "Christenhed"; *Diario*, vol. 12, "Cristianità", n. 4431, p. 36.

scopo, costui sostiene in modo cristiano la prova della vita: è “maturo per l’eternità”.

Il discorso che di qui muove è complesso, amaro: egli dice di esser venuto al mondo per un crimine, contro la volontà di Dio, ai cui occhi appare però un delinquente, pur non avendo, lui, colpa alcuna, una colpa che consiste nel dare la vita. Il riferimento potrebbe essere al *remake* del “fallo di Betsabea”, la colpa oscura del padre di cui egli venne a conoscenza la notte del “gran terremoto”⁹⁸.

«*Straffen svarer til Skylden*», proseguirà il brano: “la pena corrisponderà alla colpa”. È un ripristino cristiano del paradigma ebraico: la pena sarà la perdita di ogni brama di vivere. L’uomo volle prendere il posto di Dio, ma non gli riuscì di creare gli uomini, sicché si accontentò di dare la vita. Scontarla diventa allora lo scotto di tale peccato di υβρις. Soltanto gli uomini spirituali, però, ne prendono coscienza, e, essendo essi dotati di spirito, si accorgeranno anche dello scopo che essa presenta. Pervenuti a un tale grado di noia, si dimostrano maturi per l’eternità soltanto riconoscendo che Dio, nonostante tutto, è per amore che lo fa, per quel commisto di amore e grazia che ne caratterizza il *proprium novum*.

«*Læretiden, Skoletiden er jo ogsaa altid den strengeste Tid*»: “il tempo del principio, il tempo dell’apprendimento, è anche sempre il tempo più duro”. Con questa inedita dialettica dei tempi, ha inizio anche l’ultimo, lungo capoverso: «Come se un uomo

⁹⁸ Cfr. la ricostruzione di esso proposta nel capitolo omonimo «*Den store Jordrystelse*», in: J. Garff, *Sak*, cit., pp. 117-124.

avesse intrapreso il giro del mondo per trovare il cantante o la cantante dal timbro più perfetto: così Dio nel cielo se ne sta in ascolto, e ogni volta che sente una lode da un uomo che egli ha portato al punto più estremo di noia della vita, Dio dice fra sé e sé: Qui c'è il tono giusto (*Her er Tonen*). Dice: “È qui” come se fosse una scoperta che Egli fa. Ma Dio questo lo sapeva, poiché Lui stesso era presente presso quell'uomo e lo aiutava, in quanto Dio può aiutare per quel che solo la libertà tuttavia può fare. Soltanto la libertà può farlo: ma quale sorpresa per l'uomo di potersi esprimere col ringraziarne Dio, come se fosse stato Dio a farlo. E nella sua gioia di poterlo ringraziare egli è allora così felice che non vuol sentire più nulla, non vuol sentire assolutamente se non Dio stesso. Pieno di riconoscenza, egli riferisce tutto a Dio e prega Dio che le cose restino come sono: ché è Dio che fa tutto. Perché egli non crede a se stesso, ma soltanto a Dio»⁹⁹.

Si tratta di una sintesi ragionata della concezione kierkegaardiana di libertà intesa quale un paradossale eseguire la propria volontà laddove questa consiste nel conformarsi a quella di Dio, nell'abbandono (*Hengivelse*) a Lui come sigillo del più grato ringraziare. Il 2 ottobre Kierkegaard perderà i sensi per strada; morirà l'11 novembre alle 21 presso il *Frederiks Hospital* in cui era stato ricoverato¹⁰⁰. Rifiuterà la visita del fratello Peter, “pastore impenitente”, giunto da Sørø al suo capezzale. Il giorno 18 novembre “la logica dei papaveri” dimostra in tutta la sua validità

⁹⁹ Pap. XI 2 A 439, 25 settembre 1855; *Diario*, vol. 12, n. 4500, pp. 94-95.

¹⁰⁰ Cfr. Appendice A, in *Diario*, cit., vol. 12, pp. 96-104. Sul ricovero ospedaliero di Kierkegaard, il contributo più recente, cartella clinica alla mano, è quello di I. Søgaard, *What does the Doctor Really Know? Kierkegaard's Admission to Frederik's Hospital and His Death There in 1855*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser, *Kierkegaard Studies. Yearbook 2007*, cit., pp. 381-400.

che anche il fiore, in tardo autunno, può dire in verità che ogni cosa ha il suo tempo: al funerale di Kierkegaard, al grande meriggio in *Vor Frue Kirke*, partecipa quasi tutta Copenaghen, finanche Hans Christian Andersen, che ne lascerà un racconto illustrativo¹⁰¹. Al cimitero interverrà il nipote di Kierkegaard, facendo notare gli officianti delle esequie siano gli stessi rappresentanti di quella cristianità stabilita contro la quale lo zio aveva spremuto le ultime forze e dai quali, in punto di morte, aveva rifiutato la comunione, sfidando di accettarla qualora, invece, a porgergliela fosse stato un laico.

Oggi in Danimarca le chiese sono pressoché deserte; il *Skt. Bededag*, il “santo giorno della preghiera” che ricorre annualmente, è - per stessa aperta, quasi orgogliosa, ammissione dei danesi - un giorno di ferie dal lavoro, in cui - se il tempo tiene - si organizza una gita fuori porta. La *Vor Frue Kirke* è forse, ironia della sorte, con al suo interno le imponenti sculture di Thorvaldsen tutte intorno, quella che più di tutte si avvicina ad un museo, finalità alla quale un po' tutte le altre chiese sono ormai riadattate, meta di turisti a gruppi continui. Viene da chiedersi se le kierkegaardiane “acrobazie con la camicia di forza” siano valse a qualcosa, o se non si siano rivelate, anch'esse, vanità e fatica inutile.

In *Indøvelse i Christendom* Kierkegaard aveva dato, tra le righe, un'altra “prima e ultima spiegazione”: aveva dato un volto a quel “nodo dialettico” cui tante volte si era, enigmaticamente, rifatto, durante la sua frenetica attività di scrittore,

¹⁰¹ Cfr., ancora, J. Garff, *Sak*, cit., in part. p. 686 sgg.

destreggiandosi con la grazia di un danzatore ora a stringerlo, ora ad allentarlo, ora ad intricarlo, ora quasi a scioglierlo, per poi riannodarlo di nuovo.

Il cuore spezzato del poeta che fu stette, anch'esso, frammento per frammento, celato tra le sue pagine, sepolto nei suoi diari, nei quali – egli si vantava – stava sì contenuta la chiave della sua vita, ma priva della serratura. Anche nell'ultimo passo dal *Journal* egli ribadisce sia il Signore a dare e sia il Signore a togliere, ma in prima istanza riafferma vada lodato, ringraziato anche nel suo portare alla noia suprema nella vita, nel suo egoistico ricercare il tono giusto che più lo lodi. Perché, in fondo, le sfumature di significato sono tanto labili, mentre i ringraziamenti vanno in un'unica direzione. Sicché egli ha insegnato, imparando, che ripetere non è riprendere, che costruire non è edificare, che cristianità non è cristianesimo. Che il “nodo dialettico” stava nella locomotiva e nel motore che la guidava, nell'accensione che innescava l'inquietudine che lo animava. Nell'esemplarità di Cristo come modello, «*en dialektisk knude*», “un nodo dialettico”, «*som Ingen skal formaste sig*», “che nessuno deve avere la temerarietà”, l'impudenza, «*til at løse det*», la sfrontatezza “di sciogliere”¹⁰².

È muovendo i passi più danzanti della sua esistenza, badando impeccabilmente ad ognuno di essi, ascoltando il suo ‘me’ e dando voce al suo ‘io’, che Kierkegaard esala l'ultimo respiro, breve, ma solenne, esausto, ma non s-finito; pensa al suo Creatore e con ciò alla sua giovinezza, e si ripropone il versetto di Giobbe che più lo riporta alla sua propria esperienza:

¹⁰² S. Kierkegaard, *Esercizio di cristianesimo*, in: Id., *Opere*, cit., p. 708.

«Seppure Egli mi uccidesse, tuttavia spererei in Lui»¹⁰³ (*Gb.* 13, 15). Va incontro al suo Dio, e nessuno fa caso alla sua strana andatura, ai pantaloni portati a sbilenco in quell'arduo avanzare, un «*prodeo*» non più «*larvatus*», ma scisso nel «*pro Deo*» beato nel suo ascolto. È così che muore Søren Kierkegaard; gli astanti raccontano cantasse l'Alleluja⁹⁵.

¹⁰³ Cfr. Pap. X 4 A 199, 1851, p. 108.

⁹⁵ «Vorrei dare tutto – compresa la mia vita – per trovare “l’espressione adatta” (“*Udtrykket*”), un pensiero che il solo trovarlo sia più beatificante che non per l’amante trovare l’amato, così da morire con questa espressione sulle labbra» (S. Kierkegaard, *Il punto di vista...*, cit., cap. III, “La parte della Provvidenza nella mia attività di scrittore”, p. 164).

APPENDICE

1844

Due discorsi edificanti

di

S. Kierkegaard

Copenaghen

In vendita presso la Libreria P.G. Philipsen

Stampato nella tipografia di Bianco Luno

«Preservare la propria anima nella pazienza» Lc. XXI, 19

«Pazienza nell'attesa» Lc. II, 33-40 (Domenica dopo Natale)

PREFAZIONE

Sebbene questo libriccino (che perciò va chiamato »Discorsi« non Prediche, in quanto il suo autore non ha alcuna autorità per *predicare*¹, Discorsi edificanti, non Discorsi per edificazione, in quanto colui che parla non pretende affatto di essere *maestro*²) abbia omesso qualcosa³, tuttavia non ha dimenticato niente; sebbene non sia senza speranza nel mondo, esso rinuncia di tutto cuore ad ogni speranza nella meta o sulla meta⁴. Forse tentato, come non lo furono gli antichi, non ha alcuna gioia nell'«andare nella casa del banchetto»⁵; al par di quelli, ha altrettanto poco il desiderio che «la sua venuta sia vana»⁶ (1 *Thess.* 2, 1), poiché, anche se una persona, nella misura in cui ha imparato da quanto ha patito, fosse rimasta senza educazione, tuttavia non sarebbe mai piacevole se avesse bisogno di patire molto per imparare

¹ *Ikke har Myndighed til at prædike*] Si riferisce presumibilmente al fatto che SK non fu mai ordinato pastore, e dunque non poteva parlare con l'autorità consacrata del pastore. Cfr. il *Rituale per l'ordinazione*, cap. 10, art. 2, in *Dannemarkes og Norges Kirke-Ritual*, København 1762 (abbreviato *Kirke-Ritual*), ancora valido ai tempi di SK. Questo prevedeva che il vescovo, mentre gli ordinandi stavano in ginocchio sull'altare, conferisse loro «il solenne incarico con preghiera e imposizione delle mani dicendo: In questo modo, adesso, vi conferisco l'ufficio pastorale e predicatoriale secondo il rito apostolico, in nome di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, ed inoltre vi trasmetto il potere e l'autorità, come retti testimoni di Dio e Gesù Cristo, di predicare dentro e fuori la chiesa, di impartire i solenni sacramenti secondo la fondazione propria di Cristo, di riconoscere il peccato a quanti perseverano in esso, di rimetterlo a chi se ne pente, e tutto ciò che concerne questa vocazione di Dio Santo, secondo la parola di Dio ed il nostro uso e costume cristiano» (p. 370 sgg.). Il diritto ecclesiastico vigente prevedeva che potesse predicare nella Chiesa di Stato danese soltanto chi fosse laureato in teologia, ordinato ed ammesso all'ufficio pastorale e di qui adempiente a una serie di altri impegni (cfr. J.L.A. Kolderup-Rosenvinge, *Grundrids af den danske Kirkeret*, København 1838, pp. 66-86).

² *Ingenlunde fordrer at være Lærer*] Il pastore, oltre a predicare, può insegnare. Questo è fatto presente due volte nel *Kirke-Ritual*, cap. 10, art. 2: da un lato, p. 365, viene insegnato ai fedeli a «ringraziare Dio, perché mandi alla nostra Chiesa fedeli maestri e predicatori»; dall'altro, p. 371, il vescovo dice durante il conferimento dell'«ufficio pastorale e predicatoriale» agli ordinandi: «che voi in piena vigilanza e serio zelo, in una vita irrepreensibile e in un santo insegnamento, dovete chiedere la gloria del nome di Cristo per migliorare la sua chiesa presso di noi».

³ *Har udeladt Noget*] Probabilmente rimanda al fatto che i *Due discorsi edificanti 1844* non contengono la dedica al padre di SK, Michael Pedersen Kierkegaard, presente invece nelle tre precedenti raccolte di discorsi edificanti 1843 e nelle seguenti del '44. Jean Brun (in *Introduction* a S. Kierkegaard, *Dix-huit Discours Édifiants*, in *Œuvres Complètes de Søren Kierkegaard*, Paris, Éditions de l'Orante, t. VI, p. XIX sgg.) sottolinea questa anomalia, evidenziandone l'unicità: i *Due discorsi 1844* sono, infatti, «gli unici privi di dedica al padre». Brun si spinge più oltre, forte della convinzione secondo cui «il y a un vérité signé au sujet duquel on peut risquer une interprétation»: i *Due discorsi* sarebbero in memoria della madre di Kierkegaard, Ane Lund. Il secondo discorso ivi contenuto, un appassionato commento della figura biblica di Anna, appunto, ne sarebbe, allora, la «prova-comprovante».

⁴ *Haab paa det Uvisse eller om det Uvisse*] Cfr. 1 *Cor.* 9,26.

⁵ *At gaa som til Gjestebudshuus*] «È meglio andare in una casa in pianto che in una casa in festa; perché quella è la fine di ogni uomo, e chi vive ci rifletterà» [GT-1740], cfr. *Eccle.* 7,2. Già la nota 1 a p. 184 dei *Kommentarer* indica l'errore di stampa nelle copie del tempo, laddove la parentesi successiva riferita alla citazione di Paolo compare invece a seguito di questa dall'*Ecclesiaste* (errore anche nei *Kommentarer*, in realtà: scambiano *Prædikerens Bog* con *Jobs Bog*! Puntualizzeranno trattarsi del Qohelet solo dopo, p. 195).

⁶ *At dens Indgang ... i Forfængelighed*] «Fratelli, voi stessi sapete che la nostra venuta presso di voi non fu vana» [NT-1819], cfr. 1 *Tess.* 2,1.

poco⁷. Il desiderio di questo libriccino è ringraziare, se, su una parola autoritaria, avesse guadagnato il tacito permesso della folla di osare di proseguire [indisturbato] il suo cammino, al fine di trovare ciò che cerca: quel singolo, che io con gioia e gratitudine chiamo il *mio* lettore⁸, che con la mano destra riceve quanto viene offerto con la destra⁹; quel singolo, che al tempo opportuno tira fuori quanto ha ricevuto, e nasconde ciò che ha tirato fuori fino a quando non lo tira fuori di nuovo, e così per la sua benevolenza, la sua saggezza, ritira con l'interesse questo misero dono per il beneficio e per la gioia di colui che incessantemente desidera soltanto essere come uno che resta in viaggio¹⁰.

⁷ *Fristet maaske ... lide meget for at lære liden*] Allude forse all'articolo *Kirkelig Polemik*, che il vescovo J.P. Mynster scrisse sotto lo pseudonimo Kts. in «Intelligensblade», nr. 41-42, 1 gennaio 1844, a cura di J.L. Heiberg. L'articolo è una replica alla critica della chiesa che H.P. Kofoed-Hansen presenta nella sua recensione a *Enten-Eller*, in *For Literatur og Kritik. Et Fjerdingaarsskrift*, a cura della Fyns Stifts literære Selskab, diretta da C. Paludan Müller, Odense 1843, pp. 377-405. Kofoed-Hansen critica la chiesa perché essa «non ha saputo ingraziarsi la maggioranza dei danesi», e «i danesi del tempo nuovo non si accontentano del cristianesimo dei giorni antichi né della vecchia fede, ma richiedono una forma nuova e [più] fresca, [forma] che solo un bagno filosofico sarebbe in grado di creare» (p. 384 sgg.). Mynster riprende queste citazioni nel suo articolo, nel quale in realtà presenta una replica a *Frygt og Bæven* e al suo autore. Dopo aver discusso il rapporto tra filosofia e predica, egli scrive: «È stato per me qualcosa di commovente, che Mag. S. Kierkegaard abbia dedicato i suoi discorsi edificanti alla memoria del suo defunto padre. Poiché anch'io ho conosciuto quell'uomo rispettabile; egli fu un cittadino giusto e corretto, trascorse una vita riservata priva di pretese, non si è mai immerso in alcun bagno filosofico. Come accade che il figlio, nel suo buon danese, abbia tanto spesso voluto scrivere discorsi edificanti, sempre volgendo il pensiero a quell'uomo che tempo fa è salito nei cieli? Chi ha letto quel bel discorso – o chiamiamolo pure predica – “Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore”, può comprenderlo. Il figlio, come me, ha visto l'anziano padre in balia di amare perdite; lo ha visto congiungere le mani, inchinare il venerabile capo, ha ascoltato le sue labbra pronunciare quell'espressione, ma ben presto ha visto tutto il suo essere pronunciarla in modo tale da aver provato ciò che egli in maniera così bella sviluppa a partire da Giobbe, secondo cui “anch'egli era un maestro degli uomini, che nessun maestro ebbe a cederne altri, ma la famiglia lo prese come un modello, la sua vita come esempio per ogni uomo” che lo vide; egli ha provato che il vecchio [genitore] “aveva vinto il mondo nella sua parola devota, [che egli] era, nella sua parola devota, più grande, forte e potente del mondo intero”. E cosa ha imparato, il figlio, dal suo anziano padre nella casa del dolore, lo scrive lui in una predica, come intende argomentare che ogni cuore sensibile, anche se non conduce il lettore ad alcun bagno filosofico, anche se non contiene nulla, tuttavia ognuno ha potuto “dire se stesso a casa sul proprio divano” – ma non “altrettanto bene”. – Non è per sminuire il mio grazie per quella predica, ma piuttosto perché questa risponde alla questione, che io chiedo: I tre discorsi successivi fanno lo stesso effetto? Se no, non ha potuto essere efficace, in quanto il “bagno filosofico” è venuto troppo in superficie?» (*Intelligensblade*, a cura di J.L. Heiberg, 1-4, København 1842-44, t. 1 pp. 111-113, t. 4 pp. 97-114 [ASKB U 56]).

⁸ *Hiin enkelte, hvem jeg ... kalder min Læser*] Inciso già presente nelle tre raccolte di discorsi edificanti 1843. *Hiin* intende una persona, un evento o un oggetto già nominato in precedenza. La critica identifica un tale, particolare lettore in Regine Olsen, attenta lettrice degli scritti kierkegaardiani.

⁹ *Som med høire Haand ... bydes med den høire*] Cfr. un appunto non datato del marzo o aprile 1843 in *Journalen JJ*, in cui SK scrive: «Teodoro Ateo ha detto: Egli dà il suo insegnamento con la mano destra, ma il suo ascoltatore lo riceve con la sinistra» (*Pap. IV A 75*). SK rimanda alla fonte W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1798-1819, 11 voll.; vol. 2, 1799, p. 124, nota 39 [ASKB 815-826].

¹⁰ *Hensætter ... paa Rente ... som en Bortreist*] «Avverrà come di un uomo che, partendo per un viaggio, chiamò i suoi servi e consegnò loro i suoi beni. A uno diede cinque talenti, a un altro due, a un altro uno, a ciascuno secondo la sua capacità, e partì. Colui che aveva ricevuto cinque talenti, andò subito a impiegarli e ne guadagnò altri cinque. Così anche quello che ne aveva ricevuti due, ne guadagnò altri due. Colui che invece aveva ricevuto un solo talento, andò a fare una buca nel terreno e vi nascose il denaro del suo padrone. Dopo molto tempo il padrone di quei servi tornò, e volle regolare i conti con loro. Colui che aveva ricevuto cinque talenti, ne presentò altri cinque, dicendo: Signore, mi hai

Preservare la propria anima nella pazienza¹¹

Lc. XXI, 19¹²

È stato spesso detto con ammirazione, spesso visto con stupore, come una persona nell'ora del pericolo e nel momento del terrore mostri una [tale] forza d'animo da doversi chiamare, in verità, prodigiosa. Quanto rapidamente ed in maniera risoluta l'intelletto ha valutato tutto durante la situazione agghiacciante, quanto svelta la presenza di spirito ha scelto la cosa giusta con una sicurezza [assoluta] come se fosse il frutto della più ponderata riflessione, come la volontà, come gli stessi occhi hanno sfidato gli orrori agghiaccianti, come il corpo non ha [più] sentito neppure lo sforzo, neppure la sofferenza agonizzante, come le braccia hanno preso con leggerezza il peso che superava di gran lunga qualsiasi forza umana, come i piedi sono stati ben fermi dove altri non avrebbero osato guardare in basso perché avrebbero visto l'abisso! Seppure avessi già visto questo, mio ascoltatore, nondimeno dovresti ascoltare; forse hai sentito [parlare] di come un uomo che ha spensieratamente sprecato la sua vita e che non ha mai capito nulla se non come perdere la forza d'animo nella vanità, di come egli stesse nel suo letto malato e la ripugnanza della malattia lo circondasse quando ebbe inizio la lotta, tanto angosciata quanto rara, come poi per la prima volta in vita sua abbia capito qualcosa, abbia capito che era la morte quella con cui combatteva, e come egli abbia tirato su se stesso in forza di un proposito potente abbastanza da muovere il mondo, come gli sia arrivato a una ponderatezza portentosa strappando se stesso alle sofferenze per

consegnato cinque talenti; ecco, ne ho guadagnati altri cinque. Bene, servo buono e fedele, gli disse il suo padrone, sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto; prendi parte alla gioia del tuo padrone. Presentatosi poi colui che aveva ricevuto due talenti, disse: Signore, mi hai consegnato due talenti; vedi, ne ho guadagnati altri due. Bene, servo buono e fedele, gli rispose il padrone, sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto; prendi parte alla gioia del tuo padrone. Venuto infine colui che aveva ricevuto un solo talento, disse: Signore, so che sei un uomo duro, che mieti dove non hai seminato e raccogli dove non hai sparso; per paura andai a nascondere il tuo talento sotto terra; ecco qui il tuo. Il padrone gli rispose: Servo malvagio e infingardo, sapevi che mieto dove non ho seminato e raccolgo dove non ho sparso; avresti dovuto affidare il mio denaro ai banchieri e così, ritornando, avrei ritirato il mio con l'interesse. Toglietegli dunque il talento, e datelo a chi ha i dieci talenti. Perché, a chiunque ha, sarà dato e sarà nell'abbondanza; ma, a chi non ha, sarà tolto anche quello che ha. E il servo fannullone gettatelo fuori nelle tenebre; là sarà pianto e stridore di denti» cfr. *Mt.* 25, 14-30.

¹¹ Cfr. il quarto dei *Quattro discorsi edificanti 1843*, «At erhverve sin Sjæl i Taalmodighed», sempre riferito – come da sottotitolo – al versetto XXI, 19 «*I Eders Taalmodighed Erhverver Eders Sjele*», in *SKS* 5, pp. 159-174, trad. it. «Acquisire la propria anima nella pazienza», a cura di D. Borso, in *Discorsi edificanti 1843*, Casale Monferrato 1998, pp. 221-244.

¹² «Con la vostra perseveranza salvate le vostre anime», *Lc.* 21,19. Lutero traduce: «Fasset eure Seelen mit Geduld», dunque l'imperativo danese *bevar* risulterebbe accentato nel senso di *befæst*, «rafforzate», «fortificate» (*Die Bibel oder die ganze heilige Schrift nach der deutschen Übersetzung Dr. Martin Luthers mit einer Vorrede vom Dr. Hüffel*, Carlsruhe op Leipzig 1836 [ASKB 3]).

approfittare dell'ultimo momento per coglierne qualcuno che aveva trascurato, per ordinarne qualcun altro che nella sua lunga vita aveva confuso, per escogitare qualcosa per quelli che aveva dovuto abbandonare. Forse hai ascoltato questo da chi era lì con lui, qualcuno che, mosso dalla tristezza, ma anche profondamente, ha dovuto confessare che in quelle poche ore egli visse più che in tutto il resto della sua vita, più di quanto ha vissuto in anni e giorni così come vive la gente in generale. Lodiamo ciò che in verità è da lodare, la gloria della natura umana; ringraziamo per il fatto che riguardi anche noi in quanto esseri umani; preghiamo affinché possa esserci concesso di perfezionare questa gloria gloriosamente in un modo più bello e meno ambiguo. Ma non possiamo lodare a questo modo il singolo di cui parliamo, una considerazione del quale rende l'anima mutevole, senza che il pensiero dia pienamente la sua approvazione. O perfino un malato di mente non dimostra quanto sia forte l'essere umano, epperò non elogiama il malato di mente, sebbene egli induca molti a vergognarsi. Lodiamo quanto vi è da lodare, e vediamo se questo non possa condurci verso quel luogo in cui la verità e la piena devozione sono il sì e amen nella lode¹³. Nessuna sorpresa se il terrore, quando viene dall'esterno e con tutti i suoi orrori, tragga l'ultima forza fuori da una persona, e questo in modo da darle forza, come pure ne dà all'animale, ma più gloriosamente, perché l'essenza dell'essere umano è la più gloriosa¹⁴. La lezione che possiamo apprendere da tutto questo è assai dubbia, e la conclusione che ne possiamo arguire è molto ambigua, dal momento che probabilmente nessuno ha mai visto un essere umano lottare a tal modo in pericolo di vita o con la morte senza avere ammesso che l'esito ad ogni momento potrebbe essere l'opposto e che, inoltre, una tale lotta non potrebbe decidere alcunché al riguardo o circa il resto della vita del combattente. Tuttavia, se una persona ha scoperto il pericolo mentre tutti non fanno che parlare di pace e sicurezza¹⁵, se questa persona ha distinto l'orrore e, dopo aver usato il più salutare potere della sua anima per rendere se stesso pienamente consapevole di ciò, adesso,

¹³ *Ja og Amen i Lovsprisningen*] Cfr. Ap. 1, 4-8, ove al v. 7 compare: «Sì, Amen!».

¹⁴ *Menneskets Væsen er det Herligste*] Gen. 1, 27: «Dio creò l'uomo a sua immagine». Cfr. anche Sal 8,6: «Lo hai fatto poco meno di Dio (versione italiana: degli angeli), di gloria ed onore lo hai coronato». Cfr. *Lærebog i den Evangelisk-christelige Religion, indrettet til Brug i de danske Skoler*, a cura di N.E. Balle e C.B. Bastholm, più frequentemente inteso come *Balles Lærebog*, København 1791, cap. 2, *Le opere di Dio*, 1 § 4: «Tra le opere visibili di Dio sulla terra, l'uomo è quella suprema, dotato di un'anima razionale in un corpo, altrettanto dotato, la creatura a cui Dio ha ordinato di dominare su tutti gli altri animali». SK possedeva un'edizione del *Balles Lærebog* del 1824 [ASKB 183].

¹⁵ *Sige Fred og Tryghed*] «Riguardo poi ai tempi e ai momenti, fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva; infatti voi ben sapete che come un ladro di notte, così verrà il giorno del Signore. E quando si dirà: Pace e sicurezza, allora d'improvviso li colpirà la rovina, come le doglie una donna incinta; e nessuno scamperà», cfr. 1 Tess. 5, 1-3.

di nuovo con l'orrore dinanzi ai suoi occhi, ha sviluppato e preservato la stessa forza d'animo come chi combatte a rischio della propria vita, la stessa interiorità di chi lotta con la morte – sì, vorremmo elogiarlo. Era già lodevole il fatto che avesse scoperto il pericolo. La forza richiesta per questo è assai maggiore di quella che la gente ammira in un momento cruciale, perché l'idea che qui vi siano pace e sicurezza e le assicurazioni della gente al riguardo sono come un incantesimo che prontamente affascina col suo forte stordimento e necessita dell'intera forza dell'anima per staccarsene. Ma questa forza scoprente non va esaltata incondizionatamente. Se qualcuno come un avventuriero ha osato spingersi nelle regioni più remote dove raramente gli uomini hanno messo piede, se costui ha guardato fisso in basso e ha notato qualcosa di nascosto, se ha scoperto qualcosa di orribile, e poi, preso dall'angoscia, pieno di paura, abbattuto dagli errori che egli stesso ha portato allo scoperto, ha cercato invano di scappare, egli ha cercato invano di trovare un posto appartato nella moltitudine della folla, poiché gli orrori lo inseguono dappertutto; e se una persona dall'immaginazione agitata avesse evocato angosce che egli stesso non era in grado di tollerare, mentre ancora non avrebbe potuto staccarsene fissandole, evocandole in modo ancor più allarmante, riflettendo su di esse con ancora maggiore paura, allora non potremmo lodarlo, sebbene lodiamo la gloria della natura umana. Tuttavia egli chiamò innanzi l'orrore e scoprì il pericolo di vita, e, [pur] non capendo che accanto a un discorso futile avrebbe potuto dare all'argomento umano una riflessione vana, ciò nonostante ha colto che il pericolo lo riguardava – ebbene, con tutto questo dinnanzi agli occhi, egli ha vinto la forza d'animo che dà l'orrore, e in verità, questo andava lodato, in verità meravigliosamente meraviglioso. Eppure chi lo comprenderebbe, dal momento che nessuno ha mai visto il pericolo e di conseguenza nessuno ha nemmeno potuto cogliere cosa altrimenti è facile capire, che l'uomo, di cui si sa, ha conosciuto il raccapricciante, è maturato nella serietà.

Sebbene un tale discorso sul fatto che il pericolo e il terrore danno forza a una persona sia un discorso fraudolento, che la gente è tutta troppo disposta ad ascoltare poiché è troppo disposta ad essere ingannata¹⁶, nondimeno è sempre vantaggioso

¹⁶ *Menneskene ... kun altfor gjerne ville bedrages*] Riferimento al motto latino «Mundus vult decipi, decipiatur ergo». In *Adskillige store Heltes og berømmelige Mænds, især orientalske og indianske, sammenlignende Historier og Bedrifter* (in *Ludvig Holbergs udvalgte Skrifter*, a cura di K.L. Rahbek, 21 voll., København 1804-14, vol. 9, 1806, p. 86), Holberg racconta che il cardinale Carafa, futuro papa Paolo IV, durante una processione proferì la succitata *sententia* nella seguente versione: «Mundus vult decipi, decipiatur!».

considerare che esso, pure, prende forza, proprio [quel]l'autentica forza per scoprire il pericolo, vantaggioso per comprendere la verità secondo cui vi è sempre pericolo in quanto una persona »cammina nel pericolo ovunque ella cammini¹⁷« e non è mai salvata se non dal »lavorare in timore e tremore¹⁸«. Comunque i pericoli possono essere diversi. La gente è incline a prestare attenzione ai pericoli terreni. Sebbene i terrori della guerra non infurino in modo distruttivo e disordinato con violenza e illegalità, ma vi siano pace e giustizia sulla terra, sebbene l'angelo distuttore della pestilenza non proceda di casa in casa¹⁹ in città e regni, ma vi siano salute e felicità in ogni dove, comunque vi è pericolo, come tutti sappiamo, pericolo per la vita e la terra, per la salute, l'onore, il benessere e la proprietà. La gente, inoltre, pensa seriamente a preservare e salvaguardare quanto essa possiede; non confida in nessun altro né nella vita; questa diffidenza è perdipiù divenuta tanto comune tra uomo e uomo che nessuno più la trova offensiva, neppure il proprio miglior amico. Oh, chiunque è diventato grande nel mondo, come si suol dire, già sa cosa intendo. Seppure fosse il tuo migliore amico ad appellarsi a te, uno a cui affideresti più del tuo oro, sebbene tu non vorresti offenderlo con niente al mondo, quando ti sei adattato nel modo più mite ai suoi desideri, tu gli dici questa breve parola, o la dice egli stesso: »In ragione della vita e della morte²⁰«, e vi comprendete l'un l'altro; non lo offende se porti questa parola per iscritto: »In ragione della vita e della morte «... in questo senso, in ragione della vita e della morte. Un uomo giovane che ha lasciato la sua casa natia, e che finora non ha avuto altro da fare al mondo che ascoltare la parola »In ragione della vita e della morte«, ebbene, supponi che egli indovinerebbe cosa in generale segue da questo inizio? Supponi che a un uomo esperto, uno che ha fatto carriera, fosse detta questa parola, non pensi che renderebbe ogni altra

¹⁷ *Gaaer i Fare, hvor han gaaer*] Cfr. H.A. Brorson, »*Jeg gaaer i Fare, hvor jeg gaaer*« (1734), stanza 1, in *Psalmer og aandelige Sange*, a cura di J.A.L. Holm, København 1838 [ASKB 200], 168, p. 513. Il salmo fu inserito nel paragrafo »Sulla fiducia in Dio«, in *Troens rare Klenodie, i nogle aandelige Sange fremstillet af Hans Adolpf Brorson*, a cura di L.C. Hagen, København 1834, p. 279 [ASKB 199]. In *Evangelisk-kristelig Psalmebog*, København 1798, nr. 206, il salmo suonava: »Jeg gaaer til Døden, hvor jeg gaaer« [ASKB 195, 196, 197].

¹⁸ *Arbejde med Frygte og Bæven*] »Quindi, miei cari, obbedendo come sempre, non solo come quando ero presente, ma molto più ora che sono lontano, attendete alla vostra salvezza con timore e tremore«, cfr. *Fil.* 2,12.

¹⁹ *Pestens Morderengel ... fra Huus til Huus*] Cfr. *Es.* 12, 23-29.

²⁰ *For Livs og Døds Skyld*] Ai tempi di Kierkegaard, l'espressione era utilizzata in forma di scrittura privata, ad apertura di testamento, e dunque indicava »In ragione dell'incertezza della vita«. Cfr. F. Brandt – E. Rammel, *Søren Kierkegaard og Pengene*, København, Munksgaard 1935, p. 15. Lo stesso segretario di K, J.F. Giødwad, »tramite« degli scritti pseudonimi, nel contratto con la tipografia Bianco Luno e la libreria Reitzel per *Enten-eller*, firmò una clausola, dall'incipit »For livs og Døds Skyld«, nella quale dichiarava – nel caso, appunto, egli morisse - il diritto di Kierkegaard ad incassare i ricavi delle vendite del manoscritto (cfr. *SKS K2-3*, p. 60).

connessione con questo inizio più di quell'unica con la quale egli è familiare a sufficienza? In un tal modo curioso, la vita va presa seriamente. Questa serissima espressione passa di bocca in bocca, è udita in strade e vicoli, anzi, è ascoltata specialmente nel chiasso in cui gli affari sembrano avere la minima comprensione dell'idea della brevità della vita e della certezza della morte.

Così, in ragione della vita e della morte, esiste qualcosa che si desidera *preservare*, che chiunque desidera tenere salvaguardato. Così, esiste un espediente attraverso il quale una persona può raggiungere il suo scopo, un espediente che è stato provato di generazione in generazione, [e che] per la parola scritta resta saldo, ed anzi, quando viene realizzato sotto l'apprensiva supervisione della prudenza terrena, non inganna; dopodiché uno può in modo sicuro mercanteggiare e barattare, scambiare e dividere, per scoprire in ogni caso, con ingenuità in anticipo, o con sgomento in ritardo, i pericoli della vita, anche se si escogitano scappatoie astute contro di essi – e la vita prosegue in un sogno molto serio e mette fine al conto ed al contante supposto.

Ma l'animo di chi è stato improvvisamente eccitato da questa parola è avvolto dal suo curioso mistero, stretto da una nuova angoscia, dal momento che di continuo la ascolta utilizzata, lasciata cadere casualmente come un commento che riguarda chiunque ma senza che riguardi nessuno in particolare; tantomeno preoccupata di qualcuno, in ragione della vita e della morte, scoprire che, in ragione della vita e della morte, vale veramente la pena di preservarla. Non potrebbe trattarsi di qualcosa di temporale, in quanto, per amore della vita, sarebbe probabilmente desiderabile preservarla, ma come si può preservarla per interesse della morte, dal momento che [la vita] è precisamente ciò che uno abbandona nella morte, la quale senza invidia né preferenza alcuna rende tutti uguali, ugualmente poveri, ugualmente impotenti, ugualmente miserabili, colui che possiede il mondo e colui che non ha niente da perdere, colui che ha accampato diritti su di un mondo e colui che era in debito per un mondo, colui al quale obbediscono a migliaia e colui [che è] ignorato da tutti eccetto che dalla morte, colui la cui amabilità era oggetto dell'ammirazione della gente ed il povero malfattore che non cercava altro che una tomba per nascondersi dalla gente. Potrebbe trattarsi di qualcosa di eterno, ciò di cui trattava il discorso, o, più precisamente, cosa potrebbe essere in profondità, e, in una singola parola, cos'altro potrebbe riguardare se non l'anima di una persona? Ed è una questione importante, della massima importanza, la cui decisione non può esser rimandata a

domani, poiché, proprio come la parola bruscamente connette vita e morte, altrettanto bruscamente qui vita e morte si alternano, ed il prossimo momento potrebbe essere troppo tardi. È già orribile che la morte possa sopraggiungere a un uomo come un ladro nella notte²¹ prima che egli abbia imparato cosa valga la pena di preservare, e, se si fosse trattato della sua anima, egli non ha fatto in tempo a preservarla, eppure la morte potrebbe aver chiesto quella di lui²² o avergliela sottratta, di modo che la perdita sia [già] irreparabile. Dunque, perdere la propria anima²³ – questo è il pericolo; questo è il terrore, [ch]e ciò che non si preserva lo si potrebbe, appunto, perdere.

Il pensiero stesso contiene appena questo orrore, il linguaggio non è capace di articolarlo compiutamente. Soltanto l'angoscia dell'anima ha un presentimento di ciò di cui il discorso oscuro²⁴ tratta. Ma l'angoscia si desta a un nuovo terrore; nello stesso momento il pericolo si fa multiforme, in quanto l'anima desidera essere posseduta e preservata in un modo diverso rispetto ai beni terreni, ed il terrore stende i suoi lacci altrettanto diversamente. Se un uomo che vuole preservare i suoi beni terreni ha trovato un posto, un cantuccio nel mondo ove nessuna mano lesta può raggiungerlo né nessuno cercarlo, egli avrebbe sicuramente depositato lì il suo tesoro, certo di preservarlo senza che ci fosse il bisogno di controllarlo di frequente. Ma se una persona avesse voluto preservare l'anima in questo modo, l'avrebbe perduta. Terribile che l'uomo ricco, che non ha mai osato spostare il suo tesoro perché sarebbe stato troppo rischioso, l'abbia invece portato con sé notte e giorno, e in questo modo non ha fatto che correre il rischio di perderlo ad ogni momento! Se un uomo ha perso il suo tesoro terreno, presumibilmente ha [anche] potuto consolare se stesso per la perdita, evitando ogni ricordo della gloria passata, che adesso gli avrebbe soltanto arrecato sofferenza, ed in questo modo avrebbe conquistato di nuovo la pace della mente. Ma se qualcuno, perdendo se stesso, ha

²¹ *Som en Tyv i Natten*] Cfr. 1 Tess. 5,2; nonché 2 Pt. 3,10. L'espressione «nella notte» è dovuta a una corretta traduzione del testo greco.

²² *Døden kunde kræve den af ham*] «La campagna di un uomo ricco aveva dato un buon raccolto. Egli ragionava tra sé: Che farò? Perché non ho dove riporre i miei raccolti? E disse: Farò così: demolirò i miei magazzini e ne costruirò di più grandi e vi raccoglierò tutto il grano e i miei beni. Poi dirò a me stesso: Anima mia, hai a disposizione molti beni, per molti anni; riposati, mangia, bevi e datti alla gioia. Ma Dio gli disse: Stolto, questa notte stessa ti sarà chiesta la tua vita. E quello che hai preparato di chi sarà? Così è di chi accumula tesori per sé, e non arricchisce davanti a Dio» cfr. Lc. 12, 16-21.

²³ *At tabe sin Sjel*] «Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà, ma chi perderà la propria vita per me, la salverà. Che giova all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi si perde o rovina se stesso?», cfr. Lc. 9,25.

²⁴ *Den mørke Tale*] «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto», cfr. 1 Cor. 13,12.

perduto anche la sua anima, non avrebbe in tal modo evitato il ricordo, poiché la perdita sarebbe continuamente con lui, per tutto il tempo e l'eternità nella perdizione. Ma una tale perdizione è veramente orribile. Se qualcuno ha perso il suo tesoro terreno, questo potrebbe ancora esser perso solo per questa vita, forse non per sempre, ma, se anche fosse accaduto questo, la morte l'avrebbe riconciliato con la perdita e rimosso da lui quando, nel momento della morte, egli diventa uno che in precedenza non ha perso alcunché. Ma se egli ha perduto la sua anima, questa sarebbe perduta per tutto il tempo e l'eternità; se egli l'ha perduta per un singolo momento, l'ha perduta per sempre; e la morte l'avrebbe reso incapace di aiutarlo, ma precisamente per interesse della morte egli è legato al desiderio di averla preservata e di preservarla. – Infatti, più egli ci pensava, più egli si angosciava. Osava appena pensarci, poiché era come se l'avesse già perduta, e tuttavia non osava farne a meno, poiché come non avrebbe potuto perderla!

Come potremmo giudicare un esempio del genere? Potremmo dire che l'anima è l'unica certezza e che, nondimeno, la gente, sebbene porti via ogni cosa, ancora permetta che [ci] si prenda l'anima altrui? O non potremmo lodare quell'uomo per la scoperta del pericolo, che era qualcosa di differente da ciò che generalmente si pensa che sia, e per essersi angosciato per preservare la sua anima? La riflessione era tuttavia troppo inquietante; quindi, non gli sarebbe riuscito comprenderne il pensiero. Proprio come c'è un solo significato che sta per preservarla, così questo significato è necessario per comprendere che essa deve essere preservata, e se non è questo il caso, il significato non sarebbe l'unico significato. Questo significato è pazienza. Una persona non ottiene prima la sua anima per poi avere bisogno della pazienza per preservarla, ma egli non la ottiene in altro modo che preservandola, e di qui la pazienza è la prima e ultima cosa, precisamente perché la pazienza è tanto attiva quanto passiva e tanto passiva quanto attiva. La questione non è così terribile come lo era, invece, il pensiero dell'angoscia, ma d'altro canto è la cosa più seria, la cosa più seria nel senso più profondo in cui lo comprende la pazienza.

Preservare la propria anima nella pazienza

Preservare la propria anima nella pazienza, ovvero, attraverso la pazienza, accertarsi di cosa va preservato. Se una persona non si avvale dell'aiuto della

pazienza, magari, malgrado tutti i suoi sforzi e la diligenza, arriva a preservare qualcos'altro e di qui a perdere la sua anima. Non soltanto ha perduto la sua anima chi era infatuato della temporalità e dei desideri mondani, ma anche chi, per quanto coinvolto in preoccupazioni spirituali, ha finito per creare una mera illusione; non solo ha perduto la sua anima chi ha ceduto ad amare il mondo e a servire esso solo²⁵, ma anche chi ha guardato a se stesso in uno specchio senza propriamente vedersi e perserverando nell'inganno²⁶; non solo ha perduto la sua anima chi si è lasciato prendere spietatamente dalla certezza del momento, ma anche chi ha corso senza meta poiché cominciava con la meta e batteva l'aria²⁷, essendo egli stesso un tempo mutevole; non solo ha perduto la sua anima chi ha danzato la danza del piacere fino alla fine, ma anche chi [è stato] schiavo nella riflessione della preoccupazione, e disperato si stringeva le mani notte e giorno.

Quando parliamo in questo modo, ognuno percepisce immediatamente quanto necessaria sia la riflessione per una persona, e quanto [altrettanto] necessaria sia la pazienza per la riflessione, e nella considerazione si vede la terrificante differenza tra la seconda e la prima, sebbene esse siano essenzialmente la stessa cosa, ed il terrore non si intromette da nessuna parte in modo decisivo seppure compaia, poiché la seconda non è nei fatti differente dalla prima. Ma nella vita questo non è altrettanto ovvio, nella misura in cui lì il tempo giace in maniera divisa tra la prima e la seconda, e si deve esser presbiteri per discernere immediatamente, rapidi nell'udire per farsene testimoni, poiché il tempo ha una rara persuasività, chiacchiera continuamente tra di esse, e sempre dicendo »Finché ci sono, c'è sempre tempo«. Neppure la paziente opera della riflessione sembra necessaria nella vita, dal momento che si può vivere bene e in compagnia degli altri, nonché impersonare se stessi agli altri anche senza aver ben compreso se stessi. Ogni giorno ha la sua pena²⁸ ma anche il suo piacere, il suo fine come la sua ricompensa; e allora perché la riflessione non rende più ricchi, più potenti? Tutto questo non porta a niente, non si realizza niente; di conseguenza

²⁵ *Elske Verden og til at tjene den alene*] «Non amate né il mondo, né le cose del mondo! Se uno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui; perché tutto quello che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non viene dal Padre, ma dal mondo», cfr. 1 Gv. 2,15.

²⁶ *Den, der vel saae sig i et Speil ... blev i Bedraget*] «Se uno ascolta soltanto e non mette in pratica la parola, somiglia a un uomo che osserva il proprio volto in uno specchio: appena s'è osservato, se ne va, e subito dimentica com'era», cfr. Gc. 1, 23-24.

²⁷ *Løb paa det Uvisse (...) fægtede i Luften*] «Io, dunque, corro, ma non come chi è senza meta; faccio il pugilato, ma non come chi batte l'aria», cfr. 1 Cor. 9,26.

²⁸ *Hver Dag har sin Møie*] «Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena», cfr. Mt. 6,34.

non si diventa niente, e non si scopre altro se non ciò che si è, il che è la più povera e magra delle osservazioni. Ad esempio, in un eterno senso un uomo può anche impegnarsi, come si suol dire, in grandi affari; egli dà ad ogni uomo il suo dovuto, designa nuovi piani ogni giorno, la sua impresa aumenta ogni giorno di più, ma egli non ha tempo per rendere conto dell'amministrazione²⁹, che, d'altro canto, in ritardo potrebbe non esser più necessaria. Poi magari la vita gli presenta un rendiconto improvviso che non poteva pagare, ed egli scopre con orrore di non possedere nulla. Spiritualmente, la riflessione è un lavoro più difficile e meno remunerativo. Uno osa non omettere niente nella confusione, non tralasciare alcun piccolo segreto nell'occultamento. Magari si scopre che la torre non è tanto alta come la si desiderava³⁰. Magari uno non ha mai cominciato seriamente ad erigerla, e di qui non si è mai scoperto che non sarebbe stato in grado di farlo; ma se si è tenuto questo sogno nell'anima, questa fantasia seduttrice con la quale uno poteva alle volte intrattenere se stesso: perché distruggerla, se non fa né del bene né del male? Uno scopre un piccolo difetto nel lavoro di un altro: bene, la costruzione può durare, proprio come tutte le altre, poiché, dopo tutto, nessuno costruisce per l'eternità: e allora perché farsi altri problemi? Supponi che uno non trovi alcuna irregolarità: perché, allora, questa riflessione?

Nessun essere umano è del tutto assente dalla riflessione; ogni età ha i suoi diritti. Lì siede la giovinezza, meditativa nelle ore serali, ed accanto ad essa siede una figura affascinante. Si osa arditamente chiamarla impazienza, dal momento che non è che piena di voglie, e tutto ciò di cui parla è desiderio, e nessuno sa meglio come parlare da sé o parlare adeguatamente alla giovinezza. Così si desidera, ed è una beatitudine che il desiderio sia realizzato, ma è altrettanto delizioso e bello ascoltare qualcuno che parli del desiderio. Il singolo che desidera non può comprendere l'altro o tantomeno essergli d'aiuto, perché non c'è alcun limite al desiderio. Colui al quale molto è stato dato, molto desidera, e colui al quale è stato dato poco, poco desidera³¹;

²⁹ *Men sit Regnskab fik han aldrig Tid at opgjøre*] «C'era un uomo ricco che aveva un amministratore, e questi fu accusato dinanzi a lui di sperperare i suoi averi. Lo chiamò e gli disse: Che è questo che sento dire di te? Rendi conto della tua amministrazione, perché non puoi più essere amministratore», cfr. *Lc.* 16, 2.

³⁰ *Taarnet ikke kan blive saa høit som man ønskede*] «Chi di voi, volendo costruire una torre, non si siede prima a calcolarne la spesa, se ha i mezzi per portarla a compimento? Per evitare che, se getta le fondamenta e non può finire il lavoro, tutti coloro che vedono comincino a deriderlo dicendo: Costui ha iniziato a costruire, ma non è stato capace di finire il lavoro», cfr. *Lc.* 14, 28-30.

³¹ *Den, hvem Meget blev givet ... lidet mere*] Cfr. *Mc.* 4,25; *Lc.* 8,18; 12,48; 19,26; *Mt.* 13,12; 25,29. «Jo men man har, jo mer vil man have [og] Den, der har lidt, han får lidt» (più si ha, più si vuole avere [e] colui che poco ha, poco ottiene) figureranno quali «ordsprogene», rispettivamente nr. 6373 e 5580, in E. Mau, *Dansk Ordsprogs-Skat*, 2 voll., København 1879; t. 2, p. 17; t. 1 p. 617.

ci si sorprende per la moderazione dell'uno e l'avidità dell'altro, senza, tuttavia, una giusta causa, poiché entrambi desiderano. Ma chi osa parlare contro il desiderio, chi osa interromperlo, chi ha il coraggio di disturbare questo mormorio crepuscolare³²; tanto suadente è l'impazienza, che ha catturato persino chi non era coinvolto. Ma la pazienza osa farlo, giacché la sua profondità è quella che scopre il pericolo; e la correttezza della pazienza sta nel non fare un gran rumore quanto nell'aiutare in modo più serio e quieto una persona, sicché è l'unica che in verità vuole il bene di una persona. La giovinezza non percepisce tutto questo immediatamente; ha avuto tanto a lungo orecchie per l'impazienza che con molta ossequiosità si è ingraziata il desiderio, vano finché la giovinezza non diventa un po' preoccupata, [quando] allora interviene la pazienza. Seppure le sue parole non siano adulatrici, ciò che essa dice è ancora indescrivibilmente confortante: »Nessun uomo può aggiungere un solo cubito alla sua statura³³ seppure egli si sforzasse per questo; nessuno può prendersi ciò che non gli è stato dato³⁴«. Queste parole non sono, forse, persuasive in ogni tempo e contro ogni dubbio? Non possono restare con uno nella gioia e nel dolore? Non sono forti abbastanza da preservare l'anima di una persona? E sebbene il discorso sembri volere estirpare l'esuberanza dei desideri, lo farebbe per uccidere l'anima o non, piuttosto, per preservarla, così che attraverso la pazienza essa possa diventare ciò che è ed esser certa di diventare quella che è? La pazienza dice in modo canzonatorio a un uomo che nessuno può aggiungere un cubito alla sua statura, come se volesse fargli sentire quanto piccolo e povero egli sia. No di certo; questo [modo canzonatorio] è lontano dalla pazienza, che sa persino come fare un rimprovero in maniera molto gentile; »se si fosse preoccupato«, essa dice, col ché dice anche, il più mitemente possibile, che egli non dovrebbe propriamente preoccuparsene. La pazienza scopre il pericolo, ed il pericolo sta nella capacità di un uomo di aver ottenuto qualcosa desiderandolo a questo modo, poiché altrimenti sarebbe impossibile salvarlo; ed il pericolo sta precisamente nel supporre sia meglio diventare grandi in tal modo, essendo altrimenti, la vita, senza significato né verità. O forse la pazienza dice, col calcolo freddo della comprensione, che desiderare è

³² *Hvidsken i Skuringen*] «Lenesque sub noctem sussurri», cfr. Orazio, *Odi*, I libro, 9,19. Già in *Journalen EE*, datato 17 maggio 1839, SK scriveva a proposito di «un celeste mormorio col lettore, una sussurratio oraziana nell'ora serale» (*Pap.* II A 432). In *ASKB* 1248 compare *Q. Horatii Flacci Opera*, Leipzig 1828.

³³ *Intet Menneske kan lægge en Alen ... bekymrede ham*] «Chi di voi, per quanto si dia da fare, può aggiungere un'ora sola alla sua vita?», cfr. *Mt.* 6,27.

³⁴ *Intet Menneske kan tage, hvam ham ikke blev givet*] «Nessuno può prendersi qualcosa se non gli è stato dato dal cielo», cfr. *Gv.* 3,27.

inutile e che perciò bisogna smettere di desiderare? No di certo; essa non parla dell'appagamento o meno del desiderio, di cui anzi dice: Seppure il desiderio fosse soddisfatto, sarebbe per la perdita di una persona; questa sarebbe perduta nel più alto grado dall'essere ciò che Dio ha inteso che fosse, né più né meno. Non ci disturbino le chiacchiere di quanta derisione o sagacia o scoraggiamento metterebbero in guardia dal desiderio, ma piuttosto, che ci edifichi l'avvertimento della pazienza, la quale in verità pensa il meglio di tutto. Essa vede il pericolo nel modo in cui l'impazienza abbindola il giovane; essa vede che l'impazienza è in grado di assumere una nuova sembianza e sedere dolorante col giovane e desiderare che sarebbe stato possibile, se solo fosse stato possibile. È questo il perché la pazienza parla [tanto] seriamente, tronca ogni legame col desiderio, ma allo stesso tempo rafforza il cuore col solido cibo della verità³⁵ così che essere persino il più insignificante ed inferiore degli esseri umani, epperò essendo fedele a se stesso, sia più del diventare quello più grande e potente nel senso della tremenda parzialità del desiderio. Non disprezziamo colui che scivola dinanzi alla potenza e al potere, colui che raduna oro e beni grazie al gioco clandestino? Se è questo il caso, dobbiamo disprezzare [anche] l'uomo che è diventato ciò che è a partire dal significato di un desiderio? La giovinezza è di certo da lodare per la manifestazione della sua baldanza, ma questo, in verità, sarebbe l'unico desiderio degno di encomio: che l'anima della giovinezza abbia profondità tale da desiderare che nessun desiderio possa disturbare i suoi sforzi nella vita senza il suo umile consenso.

Nessun essere umano è interamente escluso dalla riflessione; la giovinezza accampa, anch'essa, i suoi diritti. Al suo posto, nelle ore mattutine, siede una figura trionfante, il suo sguardo così confidente, la sua aspettativa così allettante; essa vuole essere in movimento, in movimento per venire, vedere e trionfare³⁶. Il giovane, accanto a questa figura, diventa anch'egli pieno di confidenza, e nessun compagno eccellente è tanto piacevole per lui, nessuno che lo infiammi tanto – quanto il *proposito*. Chi parlerebbe contro, chi oserebbe! Sì, il proposito infatti va lodato, il primo pensiero dell'anima, il primo amore della volontà. Chi osa chiamarlo impazienza, anche l'estraneo si lascia trascinare da esso! Tuttavia la pazienza osa [tanto]. Finché la giovinezza tiene fieramente su il naso e tocca il cielo in maniera arrogante con la sua

³⁵ *Stærke Føde*] Cfr. *Ebr.* 5, 12-14; 1 *Cor.* 3,2.

³⁶ *Komme, og see og seire*] Allusione al celeberrimo «*Veni, vidi, vici*» di Cesare; cfr. *Caji Svetonii Tranquilli Tolv første Romerske Keiseres Levnetsbeskrivelse*, a cura di J. Baden, 2 voll., København 1802-03 [ASKB 1281]: *Cæsars Biografi*, cap. 37,2, t. 1, p. 35. Aneddoto riporato anche in *Plutarchi Vitae Parallelae*, 9 voll., Leipzig 1829 [ASKB 1181-1189].

fronte superba non ascolterà altro. Ma quando la riflessione diventa seria abbastanza da voler strappar via da sé l'impazienza che molto sta promettendo, anche adesso che sta cambiando la sua forma, quando la preoccupazione rende tremanti le ginocchia del giovane e deboli le sue braccia, chi è, allora, quella figura amorevole in cui egli si ristora? È la pazienza. La pazienza ha scoperto il pericolo e il terrore, ma essa, pure, consola: oggi faremo questo, domani quello, se Dio vuole³⁷. Questo pensiero non è indescrivibilmente consolante, non porta tutti gli stenti prematuri via dal proposito? Ed il proposito non viene così distrutto, non diventa veramente glorioso solo in questo modo? Poiché Dio nei cieli giurò per se stesso³⁸, come dice la Scrittura, perché non aveva niente di più alto a cui giurare, ma il proposito umano giura per Dio, e se giura per se stesso giura per qualcosa di inferiore³⁹. La pazienza scopre il pericolo, ma il pericolo non era che il proposito non raggiungesse lo scopo, ma che il proposito meramente tale potesse presumibilmente essere trionfante, e che tutto potesse essere deciso dall'ardito proposito della giovinezza; in questo caso l'essenza di una persona sarebbe falsata, e la sua forza più sacra, la volontà, diverrebbe un desiderio. Sebbene una persona avesse vinto tutto per un tale proposito, avrebbe in ogni caso perso infinitamente rispetto a colui che, in accordo con la volontà e l'aiuto di Dio, percorse il breve tratto di strada fino alla tomba, [e] raggiunse l'apparente esiguità che gli era stata fissata come compito. La pazienza non tiene compagnia con lo scherno della disperazione che sorride al proposito e alla beffa infantile, non tiene compagnia con la miserabilità della comprensione che banalizza il proposito, giacché il proposito che decide di agire con l'aiuto di Dio non è di certo banale! Seppure il compito era inferiore, volerlo compiere con Dio rende il proposito più grande di qualsiasi altra cosa che sorge nel cuore della natura umana⁴⁰. Se non è la diffidenza della vita ciò che insegna la pazienza, non è nella diffidenza che essa scopre che il proposito non raggiunge mai la sua meta, in quanto raggiunge sempre la sua meta, poiché la meta è Dio, e in questo senso la pazienza insegna la fiducia nella vita, e probabilmente il suo

³⁷ *Idag ville vi gjøre dette ... om Gud vil*] «E ora a voi, che dite: Oggi o domani andremo nella tal città e vi passeremo un anno e faremo affari e guadagni, mentre non sapete cosa sarà domani! Ma che è mai la vostra vita? Siete come vapore che appare per un istante e poi scompare. Dovreste dire invece: Se il Signore vorrà, faremo questo e quello», cfr. *Gc.* 4, 13-15.

³⁸ *Gud i Himlene sværger ved sig selv ... sværge ved*] Cfr. *Gen.* 22, 16-17; *Eb.* 6, 13-14.

³⁹ *Sværger ved Gud ... ved det Ringere*] «Gli uomini infatti giurano per qualcuno maggiore di loro e per loro il giuramento è una garanzia che pone fine ad ogni controversia», cfr. *Eb.* 6,16.

⁴⁰ *Ethvert, der opkom i det naturlige Menneskes Hjerter*] «Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano», cfr. *1 Cor.* 2,9.

proposito è povero d'aspetto, ma interiormente è glorioso, fedele e infallibile in ogni tempo.

In tal modo il giovane andò incontro alla vita. Bene il giovane che l'ha fatto! Egli è andato verso di essa con l'aiuto della pazienza, non ricco di desideri, non ebbro di propositi, ma in un patto di fede con l'eterno, in un patto di speranza col futuro, e in un patto d'amore con Dio e gli esseri umani. E la pazienza ha benedetto il patto ed ha promesso di non abbandonarlo. Seppure avesse perso il desiderio ed il proposito giovanile, egli, pure, non perderebbe la sua anima; se un uomo, invece, non aspira fedelmente all'eterno, se non è speranzosamente in comprensione col futuro, se non è amorevolmente⁴¹ in concordia con Dio e con gli esseri umani, [allora] egli ha perduto la sua anima. Per quanto lentamente egli proceda, per quanto piccolo di statura, per quanto povero di talenti, qualunque sia più nello specifico la sua anima, in questo e nella sua differenza da quella di ogni altro, nondimeno la sua anima è preservata in tutto ciò che egli perde ed in tutto quanto gli viene negato.

Nella riflessione egli comprende questo con l'aiuto della pazienza, e [d'altronde] senza pazienza non avrebbe mai potuto comprenderlo.

Preservare la propria anima nella pazienza – questo significa tenere l'anima legata insieme alla pazienza così che non possano essere sciolte e di qui l'una andare perduta quando l'uomo deve cominciare la lunga lotta con un instancabile nemico, il tempo, e con un multiforme nemico, il mondo.

Dunque, il giovane s'imbatté nel mondo. Mio ascoltatore, se questo discorso ti sembra una vecchia storia che voglia anticipare quello che tu ti accingi a fare, o se esso sopraggiunge come una vecchia storia su quello che ti sei lasciato alle spalle anni orsono, ecco, adesso, una volta, il giovane si imbatte nel mondo. Ma la parte successiva, sì, è molto diversa, ed il singolo, già, se il discorso è indirizzato a tutti i singoli, allora ognuno può scuotere la testa e dire: »No, a me non è andata in questo modo; la mia esperienza è stata molto diversa rispetto a quella di cui state parlando«. Forse è vero; il discorso di certo non desidera lodi. Ma quest'enfasi sul differente, se diventa un fissare l'eterogeneità, potrebbe avere una certa somiglianza con il desiderio, e l'impazienza, che una volta ne era l'amica insinuante, potrebbe diventare l'abile confidente. Cerca di rompere con essa ogni tanto, e vedrai come questo pensiero diventa violento e protesta con veemenza contro la pazienza, come se volesse ridurre la vita alla noia assoluta, come se volesse fare di ognuno una povera

⁴¹ *Troende (...) haabende (...) elskende*] «Queste le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità», cfr. 1 Cor. 13,13.

ripetizione dello stesso. E se, ancora, l'unità non giace alla base della diversità, la similitudine alla base della dissimilitudine, allora si ha disintegrato ogni cosa. Se nessun altro osa dire una parola benintenzionata contro la diversità che arricchirà la vita fino al disordine, lo farà la pazienza. Essa ha visto il pericolo ed il terrore, e se ogni persona fosse capace di notarne essenzialmente la diversità, la vita sarebbe disordinata, anche la sua propria vita; e sembra chiarissimo che il pericolo non è ciò che la vita vieta, ma che esisterebbe come pericolo se la vita lo permettesse. E se [invece] la pazienza avesse soltanto giocato⁴² con la sagacia dalle labbra sottili secondo la quale la vita tritura quella mistura di originarietà, o con la sfida secondo cui soltanto pochi favoriti sono capaci di affermare la differenza? No di certo! La pazienza parla con fare assai dubbioso circa l'esser favoriti. La pazienza vuole preservare soltanto l'anima; essa ha il coraggio di rinunciare ad ogni altra cosa; e quando l'anima non aspira fedelmente all'eterno, o non si affretta speranzosamente verso il futuro, o non è in un'amorosa comprensione con Dio e gli esseri umani, allora l'anima è perduta; ma se, al contrario, essa annuncia se stessa nella sua forte presenza, quanto diversamente la parola può significare nella loro differenza, quando il singolo ha salvato la sua anima.

E così il giovane andò incontro alla vita. La strada che lo precede è lunga, ed il mondo potrebbe, alle volte, diventare difficile per lui. Se egli non chiede l'aiuto della pazienza adesso, allora tutti i suoi scontri e conflitti saranno di piccolo beneficio per lui; fondamentalmente sarà combattente al servizio vicino per qualcosa d'altro ed avrà perduto ciò che avrebbe dovuto preservare. Non solo ha perduto la sua anima colui che ha guardato impropriamente nello specchio, ma anche colui che immediatamente se n'è allontanato dimenticando cosa aveva visto; e non ha perduto la sua anima soltanto colui che stette tutto il giorno nullafacente in piazza⁴³, ma anche colui che, seppure chiamato in prima battuta, lasciò presto il lavoro per recarsi di nuovo in piazza; non solo ha perduto la sua anima colui che non cominciò mai la gara⁴⁴, ma anche colui che, pur avendola cominciata, non concorse per il premio⁴⁵; e

⁴² *Drager (...) i Aag med]* Cfr. 2 Cor. 6,14.

⁴³ *Den (...) der blev staaende hele Dagen ... paa Torvet]* Cfr. Mt. 20, 1-16.

⁴⁴ *Den (...) der aldrig begyndte Løbet]* Cfr. 2 Tim. 4,7; Gal. 5,7.

⁴⁵ *Løb feil af Maalet]* Cfr. Fil. 3,14; 1 Pt. 1,9.

non solo ha perduto la sua anima colui che non venne mai alla luce⁴⁶, ma anche colui che, una volta illuminato dopo aver gustato il dono celeste⁴⁷, se ne tenne alla lontana. Quando uno parla al riguardo in questo modo, è facile vedere il pericolo, il terrore, poiché uno lo vede come il decisivo, e poiché interpella soltanto la pazienza. Nella vita, la diversità ha un effetto che disperde, e quando un uomo ha perseverato in qualcosa più a lungo di un altro, egli continua [in] questo qualcosa come evidenza, e non comprende colui che ha mancato l'obiettivo e non gli è stato d'aiuto, ma pensa di aver avuto successo poiché ha perseverato più a lungo, cosa che egli non può sapere con certezza. In vari modi essi contendono con chiunque altro sul chi debba sedere a capotavola e chi in fondo, lotta inutile dal momento che saranno tutti cacciati⁴⁸. Così essi finiscono a sedere insieme al consiglio dei derisi o all'assemblea degli scontenti, i quali non sono capaci di zappare e sono troppo orgogliosi per mendicare⁴⁹.

Fu la volta del giovane, e la pazienza ribadì la sua promessa di non abbandonarlo a patto che egli l'avesse tenuta con sé. La sua via era molto piacevole, il suo corso facile e niente affatto come l'amico fraterno gli aveva insegnato che la pazienza fosse. I più giovani gli si unirono entusiasticamente; l'anziano lo seguì mestamente con lo sguardo, ma egli andava tanto speditamente che lasciò persino la speranza dietro di lui senza che gli mancasse, poiché la fortuna seguiva i suoi passi, il progresso le sue azioni, il successo i suoi piani. Il suo oro gli procurò qualsiasi cosa, anche il servizio dell'invidia; il suo favore era il prezzo che comprava ogni cosa, persino l'applauso dei suoi rivali. I suoi progetti si fecero via via più arditi; anche la fortuna gli arrise a tal punto da contendere con lui sul chi fosse diventato più audace. La pazienza lo chiamò invano; quando, ad ogni momento, c'è un mondo da vincere, cosa di cui la pazienza non ha mai parlato, allora la pazienza può tranquillamente aspettare fino all'indomani. Egli se ne stava sul pinnacolo⁵⁰ – con presunzione guardava all'in giù, nauseato da tutto questo, dallo scintillio dell'oro, dalla vanità del piacere, dalla

⁴⁶ *Den (...) der aldrig kom til Lyset*] Cfr. Gv. 3,21.

⁴⁷ *Skjøndt oplyst ... smagt den himmelske Gave... faldt fra*] «Quelli che sono stati una volta illuminati, che hanno gustato il dono celeste, sono diventati partecipi dello Spirito Santo e hanno gustato la buona parola di Dio e le meraviglie del mondo futuro», cfr. Eb. 6, 4-6.

⁴⁸ *Hvo der skal sidde øverst og nederst*] «Osservando poi come gli invitati sceglievano i primi posti, disse loro una parabola: Quando sei invitato a nozze da qualcuno, non metterti al primo posto, perché non ci sia un altro invitato più ragguardevole di te e colui che ha invitato te e lui venga a dirti: Cedigli il posto! Allora dovrai con vergogna occupare l'ultimo posto. Invece quando sei invitato, va' a metterti all'ultimo posto, perché venendo colui che ti ha invitato ti dica: Amico, passa più avanti. Allora ne avrai onore davanti a tutti i commensali. Perché chiunque si esalta sarà umiliato, e chi si umilia sarà esaltato», cfr. Lc. 14, 7-11.

⁴⁹ *Der ikke formaae at grave ... for stolte til at bede*] Cfr. Sal. 1,1; Lc. 16, 1-13.

⁵⁰ *Da stod han paa Spidsen*] Cfr. Mt. 4, 5-8.

codardia degli uomini: tutto, infatti, era in vendita, tutto. Fu la fortuna a renderlo impaziente? Certamente essa è stata indulgente con lui in ogni cosa; avrebbe potuto esserlo ancora, e nondimeno egli languiva nel freddo calore dell'impazienza. – – Dunque, al giovane andò in questo modo; in occasione della sua partenza, la pazienza ribadì la sua promessa. E la strada era stretta, la camminata difficile, e tuttavia gli sembrava di non essersi mosso dal posto [di partenza], rispetto a quanto velocemente si affrettavano gli altri, ed ogni volta che questo accadeva, un brivido gli attraversava l'anima. L'uomo potente lo aveva insultato, l'uomo prospero lo aveva frainteso, l'uomo di cui si era fidato lo aveva deluso. Nessuno stava con lui per il timore di essere arrestato; soltanto lo scoraggiamento lo sorreggeva e questo feriva la sua anima più di una donna col suo amore. Invano la pazienza gli aveva detto dov'era il pericolo: non c'era, lì, abbastanza pericolo? Nello stesso momento qualcun altro lo superò tanto rapidamente che egli si sentì debole e confuso al comparire della sua minuta speranza con la fortuna di un altro. Egli finì stremato; non poteva andare avanti.

Cos'è, infatti, questa esistenza, dove una è l'unica certezza sulla quale, tuttavia, nessuno può sapere nulla con certezza, e questa è la morte⁵¹! Che cosa è la speranza?⁵² Un fastidioso seccatore di cui non ci si può liberare, un astuto imbroglione che resiste più a lungo dell'onestà, un amico irascibile che accampa i suoi diritti persino quando l'imperatore ha perso i propri⁵³. Che cos'è il ricordo?⁵⁴ Uno strano consolatore, un codardo che colpisce alle spalle⁵⁵, un'ombra di cui non ci si può liberare, seppure si fosse disposti a comprarla⁵⁶. Che cos'è la felicità? Un desiderio che si dà indietro a chiunque voglia averlo! Che cos'è l'amicizia⁵⁷! Un frutto

⁵¹ *Hvad er dog denne Tilværelse ... og dette er Døden*] Cfr. l'appunto in *Journalen JJ* redatto tra il gennaio e il febbraio 1844: «Cos'è quella vita in cui l'unica certezza è l'unica cosa di cui non si può sapere nulla con certezza, la morte; poiché quando io sono, la morte non è, e quando la morte è, io non sono» (*Pap. IV A 187*). Cfr. il pensiero epicureo al margine, ben noto a SK, in *Diogen Lærtzes filosofiske Historie*, trad. di B. Riisbrigh, a cura di B. Thorlacius, 2 voll., København 1812, t. 1, p. 502 [ASKB 1110-1111].

⁵² Lo stesso quesito ricorre in *Gjentagelsen*: «*Hvad er Haabet?*»

⁵³ *Altid beholder Ret, selv naar Keiseren har tabt sin*] Cfr. la massima poi contenuta sia in E. Mau, *Dansk Ordsprogs-Skat*, cit., t. 1, p. 486, che in N.F.S. Grundtvig, *Danske Ordsprog og Mundheld*, København 1845, p. 52 [ASKB 1549].

⁵⁴ *Idem* in *Ibidem*, *Gjentagelsen*: «*Hvad er Erindringen?*»

⁵⁵ *Saarer bagfra*] Cfr. Un'annotazione composta tra il gennaio e il febbraio 1844, appuntata in *Journalen JJ*, in cui SK scrive che «il tempo è il nemico più pericoloso contro cui combattere, che colpisce mentre fugge, e sempre alle spalle» (*Pap. IV A 184*).

⁵⁶ *En Skygge ... selv om Nogen vilde kjøbe den*] Cfr. A. von Chamisso, *Peter Schlemihl's wundersame Geschichte*, Nuremberg 1835³ [ASKB 1630], pp. 19 sgg.; *Peter Schlemihl's forunderlige Historie*, tr. di F. Schaldemose, København 1841, pp. 10 sgg.

⁵⁷ Cfr. *Enten-Eller*, I. «*Hvad er Venskab!*». Da notare la repentinità della punteggiatura.

dell'immaginazione, una superfluità, un tormento in più! Cos'è tutto questo, cos'è tutto questo ... e cosa è questo? Chi non lo sa: è l'impazienza. Questa vecchia ipocrita che ancor più ipocritamente di quei farisei⁵⁸ si lega a fardelli pesanti che di per sé non potrebbe toccare neanche con un dito! Quel bugiardo che, temprato dal mentire, alla fine crede alla sua propria menzogna! Quell'idolo adorato che fa del tutto un nulla! Quell'eterno chiacchierone che ancora pretende che lo stiamo ad ascoltare pazientemente!

In tal modo l'impazienza può assumere varie forme. All'inizio, la si riconosce appena: è così gentile, così indulgente, così invitante, così incoraggiante, così ansimante, così simpatetica; e quando essa ha esaurito tutte le sue arti, infine alza la voce, insolente, e vuole spiegare tutto benché non abbia mai capito niente.

Dovremo prendere in considerazione se chiamarla impazienza, sebbene essa astutamente rifiuti di ammetterlo, riconoscendo soltanto di esserci vicino, la qual cosa, tuttavia, possiede qualcosa di seducente, nonostante questo sia esattamente ciò a cui essa lavora notte e giorno, presto e tardi, attraendo nella buona e nella cattiva sorte in maniera ugualmente ingegnosa, seppure colui che è sedotto non capisca la seconda. Essa lavora a quello al fine di stabilire in tutto e per tutto il suo vuoto agonizzante, non come l'impazienza con una cosa o con l'altra, bensì come quel fuoco gelido che consuma l'anima, checché paia essere potentemente presente nelle sue passionante espressioni! O forse l'impazienza potrebbe avere torto e qualcuno, magari, è disponibile a trovare il torto, ma il singolo che vi ha ceduto, egli ha ragione! La pazienza non deve lasciarsi turbare da questo! Non c'è nessuno, dichiaratamente, che perseveri a questo modo nel mondo e che perseveri a questo modo nell'essere preoccupato per gli esseri umani, ma la pazienza, tuttavia, non si lascia deridere; essa rifiuta di ergersi come una bugiarda, e se c'è una sofferenza o un'agitazione insopportabile, allora la pazienza, che tutto vuole dominare, mente. Oh, non cerchiamo scappatoie, non la lodiamo con le nostre labbra in un modo tale da colpirla slealmente al cuore, non diffamiamola nel nostro elogio, come se fosse capace di molto se il singolo non osasse riservare per se stesso quell'istanza dalla quale non è però capace di uscire vittorioso. No, sarà lei la vincitrice; essa deve essere vittoriosa. È in verità come dice la stessa pazienza: essa non abbandona nessuno, non abbandona nessuno in nessuna trepidazione, neppure quando qualcuno la caccia via in maniera ribelle; essa, tuttavia, lo aspetta, e sappi! Costui, seppure egli non si è

⁵⁸ *Hine Phariseere ... selv ikke rører med en Finger*] Cfr. Mt. 23,4; Lc. 11,46.

ricongiunto con lei, essa lo aspetta, e un giorno lo giudicherà, quando sarà gloriosamente evidente che la pazienza era, sì, capace di dominare tutto⁵⁹, capace di costringere alle dimissioni la stessa impazienza. O forse la pazienza è una figura spettrale che vaga tra le nubi, che non ha avuto esperienza di nulla, che non ha provato nulla nella vita. La pazienza? Questo consigliere spirituale che conosce ogni agitazione ed ogni sofferenza, che ha perseverato e persevera con queste finché non le disperde, no, finché non può più, poiché alla fine la stessa impazienza è impotente! Forse la pazienza non è simpatetica perché la sua giusta ira è terribile, o non è sempre misericordiosa? Oh, essa è in verità quel buon samaritano⁶⁰, per cui non importa quanto profonda sia la ferita, quanto vecchia, persino quanto maligna, se solo il sofferente esprime anche un vago desiderio, la pazienza interviene; essa sa come fasciare la ferita, come versarvi dell'olio sopra. Essa ha un[a sorta di] piccolo cordiale con chi è malato, essa lascia sempre un piccolo gruzzolo da avere indietro, che sia appunto abbastanza per il momento successivo. È solo una piccola cosa, non perché la pazienza non possa dare di più, ma in quanto domina su una piccola parte e deve farcela col poco che ha; poiché la pazienza è sempre tanto attiva quanto passiva e tanto passiva quanto attiva. La pazienza consola chi è malato così che egli sia capace di questo poco, sì che essa gli dica la verità: In relazione alla condizione in cui ti ho trovato, è sempre tanto che tu sia capace di fare questo poco, e, se sei stato realmente grato, potrebbe sembrarti un miracolo. Questo tipo di discorso è difficile, poiché si è riluttanti a sentire questa parola, In relazione a, e si preferirebbe dimenticare ciò che essa, invece, ricorda ... che si cominci immediatamente di nuovo come se nulla fosse accaduto o che si sia aiutati ancora per un altro po' di tempo. Purtroppo, siamo tutti in debito con la pazienza: sicché essa può dire a buon diritto a noi tutti: In relazione a, e tuttavia, con misericordia, non lo dice spesso.

Qui, pure, la pazienza sa molto bene dove si trovano il pericolo ed il terrore, che non compaiono perché l'uno non riesca a contrarre i piani dell'altro, perché uno non recuperi le perdite terrene dell'altro, né guadagni qualcosa di temporale o cerchi un qualche nuovo piacere nel trattenere uno dall'essere nauseato dalla vita. Alla pazienza non fanno paura queste cose, ed essa conserva una buona riserva di speranza contro quel pericolo. Ma la pazienza scopre che il pericolo stava nella possibilità di continuazione della vecchia condizione e nella capacità di peggiorare

⁵⁹ *Taalmodigheden, der vil overvinde Alt*] Cfr. l'espressione «Taalmodighed overvinder alting», n. 2639, in N.S.F. Grundtvig, *Danske Ordsprog og Mundheld*, cit., p. 100.

⁶⁰ *Hiin barmhjertige Samaritan... Tærepænge tilbage*] Cfr. *Lc.* 10, 30-35.

ulteriormente la malattia, se fosse possibile, prima che il malato avesse imparato di nuovo dove realmente stesse il pericolo.

La pazienza ha in comune qualcosa con quell'infelice senso comune che comprende che il piacere qualche volta finisce e finisce con la nausea, che la contrarietà qualche volta finisce con la disperazione, e perciò pensa che la cosa sagace da fare sia aver cura di non essere né troppo freddi né troppo caldi⁶¹, come se questa non fosse la condizione più disperata di tutte. O forse la pazienza non vede che il più grande pericolo è che i chiarificanti timori della comprensione dimostrano che non è questo il caso, per cui neppure la pazienza potrebbe più consolare? Adesso essa può [agire], se solo il malato lo desidera, dal momento che il pericolo sta nella possibilità che al malato sia concesso [di] emanciparsi dall'eterno, di scadere nel senso comune, di estinguersi nell'insensibilità, di essere desolati nell'assenza di spirito. Eppure, contro questo pericolo, c'è ancora una risorsa. Colui che, credendo, continua ad aspirare all'eterno non viene mai saziato pur smettendo miracolosamente di avere fame; colui che speranzosamente guarda al futuro non può in nessun momento essere pietrificato dal passato, poiché egli può sempre guardare indietro⁶²; colui che ama Dio e gli esseri umani ha continuamente abbastanza da fare, anche quando il bisogno è il più grande e la disperazione la più imminente⁶³. Prima di morire, egli chiede una volta di nuovo: Amo Dio tanto quanto prima, ed amo le preoccupazioni comuni degli esseri umani? Se egli osa rispondere in tono affermativo, egli non muore o muore salvato; se egli non osa, allora ha certamente qualcosa da fare. In amore e per amore di questo amore egli deve riflettere se non è possibile vedere, dare un'occhiata, presagire la gioia e la consolazione che ancora si nascondono nel dolore, poiché questo, in verità, deve ancora servire per il suo bene. E se anche egli non trovasse nulla, questa riflessione servirebbe per il suo bene, questa riflessione secondo cui la persona impaziente, tanto ricca di idee quanto originale a sua volta nelle espressioni, sarebbe in grado di fare anche di più, in maniera più bella, se solo lo volesse.

Diremo adesso: Fortunato l'infelice che giaceva sulla strada tra Gerico e Gerusalemme, poiché la pazienza lo visitò nelle vesti del buon samaritano? Cominceremo dall'inizio? O non diremo, piuttosto, che esso sta in ognuno di noi, e fortunato quel tale che non abbia da rimproverare a se stesso di averlo superato

⁶¹ *Hverken at være kold eller varm*] Cfr. Ap. 3, 15-16.

⁶² *Ikke forstene ... thi han vender det jo altid Ryggen*] Cfr. Gen. 19,26.

⁶³ *Naar Nøden er størst og Fortvivlelsen nærmest*] Il pensiero n. 2008 in n.F.S. Grundtvig, *Danske Ordsprog og Mundheld*, cit., p. 76, suona: «Naar nøden er størst, er hjælpen nærmest», traducibile come «Quanto più grande è il bisogno, tanto più vicino è l'aiuto».

senza aiutarlo. Di qui noi chiamiamo Dio Dio della pazienza⁶⁴: poiché egli stesso è pazienza ed in nessun caso è lontano da noi⁶⁵.

Preservare la propria anima nella pazienza – il che vuol dire tenerla nel potere della pazienza, così che essa non sgusci via quando la terribile lotta è con l'eterno, con Dio, e con se stessi, poiché questa lotta è tale che colui che perde l'eterno perde Dio e se stesso, e colui che perde Dio perde l'eterno e se stesso, e colui che perde se stesso perde l'eterno e Dio. Va appunto in questo modo, [così] che la persona semplice comprende facilmente, e la persona istruita può solo richiedere che le sia chiesto qualcosa di più difficile, così che debba meglio comprendere.

Se con l'aiuto della pazienza nelle tribolazioni della vita una persona ha accettato la consolazione secondo cui il pericolo era differente da ciò che egli aveva pensato, o se una persona che ha scoperto da sé il pericolo e il terrore e nei tempi buoni è stata guarita dal timore che corrompe il corpo, tuttavia, la lotta stessa può ancora essere terribile. Nello stesso momento in cui l'anima percepisce questo, essa ha immediatamente bisogno della pazienza, per paura che si ritiri e preferisca combattere l'inutile battaglia col mondo. Se la pazienza finora ha aiutato, allora è appropriato servirsi ancora una volta della sua assistenza al fine di comprendere in tutta tranquillità che le questioni più cruciali vanno decise lentamente, poco a poco, non di fretta e in una sola volta; in questa lotta la pazienza è la sola sovrana, non va confusa con nient'altro; essa [soltanto] prescrive le leggi, essa [soltanto] merita [il simbolo del]la vittoria.

Ma questo non lo si impara subito, e l'anima deve [anzi] combattere più di una dura battaglia e più volte deve persino ricominciare. Poi l'impazienza, la quale possiede ovunque le sue spie, striscia fin qui. Essa assume una nuova forma, ideata appositamente per la condizione del combattente. Essa non è ingraziente, non è coraggiosa né ostinata: è angosciata. Nessuno si arrischi a spiare l'anima in maniera indagatrice quando essa sta combattendo in estrema angoscia; è un pericolo che potrebbe terminare col terrore. La lotta comincia nella maniera più terribile quando l'eternità trasforma se stessa in un momento, e nondimeno questo momento sarà decisivo per tutta l'eternità. Allora l'impazienza emette l'ultimo sospiro angosciato: è troppo tardi.

⁶⁴ *Taalmodighedens Gud ... er Taalmodigheden*] Cfr. Rom. 15,5.

⁶⁵ *Intetsteds er langt borte fra os*] «Perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da nessuno di noi», cfr. At. 17,27.

Qui c'è o no un pericolo? L'impazienza stessa urla che c'è. Ma la pazienza ha scoperto il pericolo, il quale pericolo sta non nel fatto che sia troppo tardi, quanto nel fatto che la stessa impazienza stia sprecando l'ultimo momento. Quale essere umano è mai stato tanto meschino quanto l'impazienza? Non si tratta di alcuna amicizia di sorta quando si siede con lo sfortunato, gli si stringe la mano e si grida con lui – e gli si fa dimenticare che c'era tempo.

Seppoi la pazienza avesse qui una risorsa, certamente non avrebbe nulla in comune col miserevole senso comune, poiché quello non parla mai di una tale agitazione, anzi, appena sa che esiste. E seppure la comprensione avesse una parola che sembrerebbe essere appropriata, non è che un'illusione. Ci fu una volta un re⁶⁶ molto conosciuto tra la gente; anche in questa generazione egli parla in continuazione raccontando aneddoti che gli accaddero in vita. Egli ha coniato un detto: Domani è un altro giorno. Questa parola in sé e per sé consolante egli la comprese assai a cuor leggero, ma per la ragione (questo è quello che la leggenda vorrebbe insegnarci) che egli ha avuto un desiderio, la realizzazione del quale lo avrebbe ricompensato con la beatitudine dei cieli – nel caso fosse stato sempre vero, anche nell'eternità: domani è un altro giorno.

La pazienza ha un'altra parola, una parola potente, proprio ciò di cui ha bisogno l'angosciato: oggi stesso, dice il Signore⁶⁷. Non arrischiamoci avventatamente a misurare la profondità del mistero che qui riposa; non ci lasciamo prendere troppo da questa parola; ma non dimentichiamo che essa c'è. Consideriamola come un angelo della salvezza che stia lì con la sua spada fiammante⁶⁸, ed ogni volta che l'anima rischia di precipitare nell'estremo confine della disperazione, essa deve passare attraverso di lui; egli giudica l'anima ma pure la rafforza. La parola è come uno specchio enorme che sta al suo posto nel più estremo confine del regno, sempre impegnato in quella terribile disputa di confine. Quando all'interno del regno si ha un'avvisaglia del terrore e le donne e i bambini scappano, egli [invece] resta lì, li fa

⁶⁶ *Der var en Konge ... erstatte ham Himlens Salighed*] Riferimento a re Valdemar di Danimarca (1320-1375), la cui frase storica - più innanzi da SK citata - finì per fargli da soprannome: Valdemar Atterdag. Cfr. J.M. Thiele, *Danske Folkesagn*, 2 voll., 1818-23, [ASKB 1591-92], in part. T. 1, pp. 90 sgg.; J.L. Heiberg, *Syvsoverdag*, III atto, scena 5, in Id., *Samlede Skrifter. Skuespil*, 7 voll., København 1833-41, t. 7, p. 268 [ASKB 1553-59].

⁶⁷ *Endnu i Dag, siger Herren*] Cfr. *Ebr.* 3,7; 4,7, nonché *Lc.* 23,43. Cfr. anche il salmo di H.A. Brorson «Idag er Naadens Tid», datato 1735, in part. la sesta strofa, poi confluita in *Troens Rare Klenodie* (1739), nella sezione «Sulla conversione», a cura di L.C. Hagen, cit., pp. 193 sgg.

⁶⁸ *En Frelsens Engel ... med sit luende Glavind*] Cfr. *Gen.* 3,24, nonché S.B. Hersleb, *Lærebog i Bibelhistorien. Udarbejdet især med Hensyn paa de høiere Religionsklasser i de lærde Skoler*, København 1826³, p. 5 [ASKB 186 e 187].

tornare seriamente sui loro passi e dice: Abbiate coraggio; io resto qui, non mi appisolo mai; ma adesso tornate di nuovo a casa, predisponete le vostre anime alla pazienza e alla quieta vigilanza.

Dunque la parola arreca conforto a un uomo e lo consolerà, e verrà ad incontrarlo e lo conforterà prima che egli vada molto lontano.

Mio ascoltatore, sicuramente anche tu hai combattuto in questo conflitto nel quale non si combatte col mondo né con l'aiuto della furbizia né del potere, poiché è stata passata al vaglio l'astuzia di ognuno ed ogni potere esterno è impotente. Qualunque sia stata la tua battaglia: se tu hai combattuto con le ripercussioni di una vita dissoluta; se sono stati i tuoi pensieri ad aver tramato contro di te stando come i farisei a tentarti con abili chiacchiere⁶⁹, così che il momento successivo ti avrebbero tediato con tutti gli orrori che temevi: proprio così, non hai osato ringraziare che ognuno di quelli fosse risparmiato, in quanto sembrava come se il resto potesse seguire immediatamente da questo invito; che fosse reato lo vedevi, e non saresti stato in grado di liberarti da quella vista – questo non lo sappiamo. Ma probabilmente hai combattuto la buona battaglia e l'hai superata ed hai calmato la tua anima nella pazienza. Oh, ma ci sono stati anche momenti in cui non hai resistito alla tentazione, e nei quali [anzi] fu la tentazione a vincerti. Quando allora ogni cosa fu perduta, quando tu rimanesti tutto solo con la tua sconfitta, quando il silenzio intorno a te si fece profondo, e da lontano la disperazione ti fece un cenno col capo, e il suo entusiasmo già bastò ad ubriacarti – già, la disperazione è un'ebbrezza – allora, forse quella parola ti tornò alla mente: Dio darà la tentazione e la via d'uscita, tale che possiamo sopportarla⁷⁰. Non solo la tentazione, che sappiamo, confessiamo, ed è felice chi non ha bisogno di altro vangelo⁷¹, ma anche la via d'uscita ad essa. E la via d'uscita dalla tentazione è spesso la tentazione più pericolosa, che siamo vincitori o tentati dall'arroganza e perciò precipitati dopo esser stati vittoriosi, o che siamo perduti così da esser tentati di voler perdere ogni cosa. La parola ti è tornata alla

⁶⁹ *Stode op som Pharissærne at friste ... med snild Tale*] Tra i vari dell'«at friste ham», riferiti al Cristo, cfr. *Mt.* 19,3.

⁷⁰ *Gud skal gjøre Fristelsen ... saa vi kunne bære*] «Nessuna tentazione vi ha finora sorpresi se non umana; infatti Dio è fedele e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze, ma con la tentazione vi darà anche la via d'uscita e la forza per sopportarla», cfr. *1 Cor.* 10,13.

⁷¹ *Intet andet Evangelium behøver*] Cfr. *Gal.* 1, 6-12; *2 Cor.* 11,4.

mente e la tua anima è tornata di nuovo sobria⁷², e la pazienza ha ricominciato la sua opera buona⁷³.

Quindi, non dimentichiamo la parola, non l'ultima parola, che è qui, né la precedente che ci viene incontro. Sia lodato il Dio della pazienza, è questa la fine di questo discorso.

Abbiamo parlato della forza della pazienza per preservare l'anima. Abbiamo parlato come se la pazienza fosse fuori da una persona; abbiamo altrettanto osato che non sia così. E nondimeno chiedo a te, che conosci meglio di me come lodare, che conosci come compiere il bene, come raccomandarlo alla gente, giacché lo conosci meglio, più interiormente e per un tempo maggiore, se pure non era così a quei tempi, quando la preoccupazione ed i tuoi pensieri incessanti accumulavano riflessioni che non arrecavano alcun beneficio se non generare nuove riflessioni, mentre la piana, semplice, ma dimenticata parola della pazienza ti incitava verso un'altra direzione: ebbene, non era come se la pazienza stesse al di fuori? Abbiamo fatto apparire come se la pazienza fosse al di fuori, ed abbiamo abbandonato il discorso a sé. Chi parla di essa in maniera adeguata? L'anziano, in là negli anni, vecchio di esperienza, venerabile nella pazienza? Sì, è veramente benefico ascoltarlo; egli fa una buona azione parlando, eppure egli ha la sua sola competenza, a paragone della quale tutte le altre educazioni, ogni qualsivoglia gloria seduttiva della mente, tutta l'eloquenza degli angeli⁷⁴ non sono che futilità e scherzo. Ma talvolta non è così facile per l'anziano parlare semplicemente, una e una sola volta, fuori della pazienza, per renderne testimonianza. Egli ha visto molto, ha vissuto molto, ha imparato molte parole impagabili, che tuttavia non sono quelle della pazienza, bensì dell'esperienza di vita, con le quali egli può far bene a se stesso e persino agli altri, ma non sempre a un altro.

Il giovane [ne] sa poco; il momento potrebbe venire quando è chiaro che egli esercita il suo pensiero e la sua eloquenza per niente, quando è chiaro che le sue parole sono un inganno, non tanto per ingannare gli altri, affatto, quanto una frode nella quale egli stesso è truffato. Potrà anche aver fatto danni, fatto danni considerando forse che non ne avrebbe fatti, fatto danni indaffarando la gente col ridicolizzare il medico

⁷² *Blev atter ædru*] Cfr. 1 Tess. 5, 6-8; 1 Pt. 1,13; 4,7; 5,8.

⁷³ *Begyndte igjen sin gode Gjerning*] «E sono sicuro che colui che ha iniziato in voi quest'opera buona, la porterà a compimento fino al giorno di Cristo Gesù», cfr. Fil. 1,6.

⁷⁴ *Englenes Veltalenhed*] Cfr. 1 Cor. 13,1.

che non aveva saputo salvare se stesso⁷⁵, col ridicolizzare chi era forte nella pazienza a una certa distanza, e di qui dimenticando di dar retta a se stesso e di considerare gli affari che ogni essere umano intrattiene con se stesso. Ecco, per questo abbiamo scelto di lasciare la parola alla pazienza stessa! Essa non cerca conferma nell'esperienza di nessuno, ma, come si dice, rafforzerà gloriosamente ogni esperienza; essa non cerca di prendere in prestito paroloni, ma, come si dice, manterrà ciò che ha promesso. E questo dovrebbe esser preso in considerazione da ogni essere umano, perché legghi se stesso all'accordo vincolante secondo il quale se una volta la pazienza venisse meno per lui e di conseguenza il regno dell'eternità sfuggisse dalle sue mani⁹⁶, egli nondimeno sforzerebbe per l'ultima volta tutta la sua anima per lodarla, per rendere giustizia del fatto che non era sua la colpa. Sia lodato il Dio della pazienza, sia questa la fine di questo discorso.

⁷⁵ *Lægen, der ikke kan hjælpe sig selv*] Cfr. *Lc.* 4,23, ove è Gesù stesso a citare il proverbio «Medico, cura te stesso».

⁹⁶ *Brast (...) Evighedens Rige ud af hans Haand*] Cfr. lo scambio di battute tra re Olaf Tryggvason ed il suo arciere, il cui arco viene colpito da una freccia danese. Il re finisce per donargli il suo, sicuro il suo regno sia intanto nelle mani di Dio: *Kong Olaf Tryggvesøns Saga*, 251, in *Oldnordiske Sagaer*, a cura della Oldskrift-Selskabet, 12 voll., København 1826-37, in part. t. 2, 1827, p. 283 [ASKB 1996-2007].

Pazienza nell'attesa

Lc. II, 33-40 (Domenica dopo Natale)¹

Quando l'esaudimento è adempiuto, com'è cambiata ogni cosa! Quando il bambino è nato e la gioia è compiuta; quando la notte è finita e spunta il giorno; quando la battaglia è combattuta e la vittoria è certa; quando cessa l'agonia e comincia il giubilo; quando il lavoro è terminato e si agita il premio; quando il volere è acquietato e la benedizione dice amen; quant'è dimenticato, del resto, il passato, come ieri², breve come un sospiro, fugace come un momento. Colui che ha sperimentato questo se ne meraviglia e lo comprende appena; colui che non lo ha sperimentato non comprende di cosa si parlava o cosa si diceva: dei dolori del parto, dell'oscurità della notte, del terrore della battaglia, dell'angoscia dell'agonia, della fatica del lavoro, dell'eternità dell'anelito. Ma, se questo fosse il caso a proposito del quale il singolo non comprende se stesso o una persona l'altra, allora tutti parlano dell'attesa nei termini di una delusione, dal momento che chi si rallegra dell'esaudimento nella luce del giorno non vede di sfuggita anche la foschia del tramonto, e chi tiene acceso nella notte il lume dell'attesa non vede anche l'alba, e chi spegne il lume non si preoccupa né dell'uno né dell'altra – ma colui che parla deve, egli stesso, essere in una di queste situazioni. A volte è molto vantaggioso per una persona comprendere se stessa ed esser capace di parlare con sé dell'attesa, poiché l'attesa non viene una volta come la nascita, o una volta come la morte, ma essa non cessa, più di quanto non facciano giorno e notte, semina e raccolta, estate e inverno³, e non cessa finché non separa e divide la vita mortale. Quindi, se una persona pensa di aver aspettato qualcosa soltanto una volta nella vita, se adesso è soddisfatta dalla sciocca saggezza dell'indiscutibile esaudimento o se si è consolata da sé con la sciocca saggezza di un'indiscutibile delusione, nondimeno, senza conoscere com'è accaduto, vorrebbe comprendersi nell'attesa: di modo che l'esaudimento debba continuare,

¹ Cfr. *Forordnet Alter-Bog for Danmark*, København 1830, p. 20 [ASKB 381], ove alla voce «Prima Domenica dopo Natale» è indicato: «Questo santo vangelo scrive l'evangelista Luca 2., cap. 33, V a 41». Quest'edizione del rituale differisce dalle precedenti nel prendere le letture neo-testamentarie dalla versione NT-1819. SK si rifà spesso a *Forordnet Alter-Bog* nella redazione dei Discorsi edificanti. Sulla sua copia personale di *Forordnet*, SK sottolineò il versetto 37: «ed ora aveva ottantaquattro anni, e *non si allontanava mai dal tempio, servendo Dio con digiuni e preghiere notte e giorno*». Il *Dannemarks og Norges Kirke-Ritual*, København 1762, ancor valido ai tempi di SK, prevedeva che il pastore, all'inizio della messa solenne, leggesse dall'altare il brano dall'epistola e dal vangelo della domenica o del giorno santo in questione (pp. 14-17); si sarebbe predicato sul testo del vangelo sia nella funzione del mattino che nella messa solenne (p. 21).

² *Som den Dag igaar*] Cfr. *Sal.* 90,4.

³ *Aflader ikke ... som Dag og Nat ... Sommer og Vinter*] Cfr. *Gen.* 8,22.

continuare ad essere ciò che è, e non a nascondere al suo interno ciò che mai ha dato a intendere; o di modo che l'esaudimento non giunga e derida il suo insolente senso comune. Ogni essere umano è provato a questo modo nell'attivo servizio dell'attesa. Adesso giunge l'esaudimento e lo libera, ma presto sarà di nuovo messo al lavoro alla ricerca dell'attesa; poi sarà di nuovo liberato, ma finché non si tratterà del suo futuro egli non sarà esonerato dal servizio. E finché la vita umana andrà a questo modo in un'attesa molto diversa, attendendo cose molto diverse accordandole a tempi ed occasioni diversi ed in diversi atteggiamenti, l'intera vita sarà nuovamente una guardia notturna dell'attesa, e nessuno oserà, sagacemente o sciocamente, perdere se stesso e dismettere il suo servizio nell'attesa parziale, per paura che nella sua sicurezza o nei suoi affari, nella sua gioia o nel suo scoraggiamento, egli dimentichi l'eterno, ciò che sta aspettando ad ogni momento e fino alla fine del tempo; poiché questa è un'unica e identica cosa, e solo la mente terrena e temporale, per suo proprio difetto, fa una doppiezza di ciò che nella pazienza va compreso come consolante e alleviante, come liberante e guidante nella serietà.

Non ci lasciamo affascinare o incantare, non ci lasciamo confondere ed irritare rendendo banali, transitorie le nostre attese, i nostri momentanei stati di attesa, le nostre espressioni e i nostri umori, la guida e il chiarimento, ma piuttosto impariamo dal passato, da ciò che è concluso una volta per tutte, dove il tempo dell'attesa non è allungato dalla nostra impazienza, e dove a sua volta il tempo dell'attesa non è abbreviato dalla nostra gioia impaziente dell'esaudimento. Seppure il discorso e la contemplazione non sono interamente in grado di calmare e nascondere il pensiero incessante nel riposo della meditazione, nondimeno esso sarà di beneficio per la persona che interrompe le tribolazioni quotidiane e l'affascinante ripetizione dei piaceri, per superare l'afflizione incompresa che vuole ascoltare soltanto ciò che aderisce alla sua particolare situazione, al fine di essere aperta a qualcosa di grande, al fine di dedicarsi all'unica cosa che diventa oggetto di preoccupazione in un modo bello e redimibile. Solo quando veniva agitata l'acqua nella piscina di Betzaeta, solo allora si guariva immergendovisi dentro⁴. Questo è più facile da capire in un senso spirituale, poiché se l'anima di un uomo perviene a un punto morto nella monotonia della preoccupazione di sé e dell'afflizione di sé, allora l'uomo è a un passo dalla putrefazione, a meno che la contemplazione non lo mescoli e lo agiti di nuovo. Se egli

⁴ *Kun naar Vandet i den Brønd Bethesda ... ned deri*] Cfr. Gv. 5, 2-9.

viene mosso, se egli, che giace come un paralitico ed invalido⁵, avesse, sì, ottenuto la forza nel momento della contemplazione per strattonare se stesso, ma senza che da ciò fosse seguito il completo risanamento, nondimeno sarà una benedizione per lui esser stato mescolato e agitato, dal momento che solo qui avviene la redenzione, talvolta in una volta, talvolta poco a poco.

Cosa è mai stato oggetto d'attesa quanto la nascita del bambino che adesso, collegandoci al vangelo appena letto, viene portato al tempio all'età di quaranta giorni per essere presentato al Signore⁶! Quest'attesa era nel mondo tanto presto quanto l'uomo ha imparato a comprenderlo; divenne più chiara e definita col passare del tempo, come i prescelti della generazione hanno gioito della visione e, dopo essere stati a lungo in viaggio, hanno salutato l'evento, il cui non accadimento li rese ospiti e stranieri sulla terra⁷. Secoli sono trascorsi, ma pure, di essi si è parlato; la nostra impazienza non aggiunge né sottrae nulla al lungo, lunghissimo periodo dell'attesa. Infatti, quanto è lunga la vita di un singolo essere umano, quanti sono i suoi giorni di attesa se egli parla di tutti insieme⁸! Poi venne la pienezza dei tempi⁹. L'atteso (il Messia), che i re dall'oriente vennero per adorare¹⁰, era nato; seppure era nato in una stalla e giaceva in una mangiatoia¹¹, e sebbene sua madre non fosse che una vergine promessa in sposa¹² e suo padre un umile uomo del popolo¹³, nondimeno la stella del cielo era una testimonianza della sua nascita, la stella il cui simbolo i re seguirono finché non trovarono il bambino¹⁴. Adesso il bambino ha quaranta giorni e va presentato al Signore. Poi quella povera famiglia, che dalle generazioni successive sarebbe stata chiamata la Santa Famiglia, venne al tempio per portare il bambino e l'umile dono specificato per l'offerta¹⁵. Potevano mai non esserci testimoni per una cerimonia tanto solenne? Poteva mai non accadere qualcosa di paragonabile a ciò che

⁵ *Han, der laae som en Værkbruden og Afkræftet*] Cfr. Gv. 5, 5-9.

⁶ *40 Dage gammelt ... fremstilles for Herren*] Cfr. Lc. 2,22.

⁷ *Slægternes Udvalgte ... Udlændinge paa Jorden*] Cfr. Gv. 8,56; Ebr. 11,13.

⁸ *Dage, hvis han talte dem*] Cfr. Sal. 90,12.

⁹ *Aahrundreder ere henrundne (...) Da kom Tidens Fylde*] Cfr. S.B. Hersleb, *Lærebog i Bibelhistorien*, cit., p. 173: «Abbiamo già visto a lungo, per una successione di quarant'anni, gli avvenimenti previsti, alla cui considerazione adesso ci rivolgiamo, poiché quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò suo figlio nato da una donna». Cfr. anche Gal. 4,4; Ef. 1,10.

¹⁰ *Østens Konger kom at tilbede*] Cfr. Mt. 2, 1-12.

¹¹ *Fødtes i et Herberge, og lagdes i en Krybbe*] Cfr. Lc. 2, 1-14.

¹² *Hans Moder kun var en trolovet Jomfru*] Cfr. Lc. 1,27.

¹³ *Hans Fader en ringe Mand i Folket*] Cfr. Mt. 13,55, nonché S.B. Hersleb, *Lærebog i Bibelhistorien*, cit., p. 174, ove si narra che l'angelo di Dio fu inviato a «Maria, della stirpe di Davide, che era promessa in sposa al carpentiere Giuseppe, anch'egli della stirpe di Davide».

¹⁴ *Hvis Vink Kongerne fulgte, til ... Barnet*] Cfr. Mt. 2, 9-11.

¹⁵ *Det for Armoden bestemte ringe Offer*] Cfr. Lc. 2,24.

accadde quando la stella splendeva sulla culla? Dal Vangelo apprendiamo che erano presenti due testimoni, un uomo dabbene¹⁶ e una donna devota¹⁷, Simeone e Anna. Costoro non erano parenti del bambino attraverso legami di famiglia o di amicizia né furono invitati dai genitori; erano presenti in accordo a una più alta deroga¹⁸, e rappresentavano qualcosa di più alto. Erano entrambi molto in là negli anni¹⁹, affaticati dalla vita ma lieti nella speranza²⁰. Di conseguenza, erano preoccupati dell'esaudimento allo stesso modo in cui una persona incontra il suo prossimo con un saluto di benvenuto²¹; erano piuttosto come chi dice addio all'esaudimento. Che cosa rappresentano questi due testimoni, cos'altro se non l'attesa? Proprio come la voce dei profeti suonava ancora una volta nelle rigorose parole di Giovanni il Battista²², così l'attesa fiduciosa dei patriarchi²³ stava in queste due figure in modo da esserci al momento dell'esaudimento. Ma queste due figure, designate da Dio stesso per rappresentare l'attesa in quell'ora, certamente furono quel tipo di esempi che in ogni tempo di considerazione sono capaci di sostenere la prova e che cercano di capire l'attesa e quella forma dell'attesa che è la pazienza.

Il Vangelo recitato menziona Simeone solo molto brevemente, ma si sofferma tanto più accuratamente su Anna, come se volesse innanzitutto rendere lei l'oggetto della nostra attenzione. Perciò, non fraintendiamo questo cenno, ma in occasione di Anna e con lei nel pensiero parliamo di:

Pazienza nell'attesa.

Dal Vangelo, veniamo a sapere che al tempo di questo evento Anna era piuttosto in là negli anni: ne aveva, infatti, ottantaquattro. La sua vita precedente era trascorsa in silenzio; è menzionato un solo cambiamento, l'unico che la rese [anche] vedova mentre ancora viveva col marito sette anni dopo il matrimonio. Di conseguenza, è stata sposata solo per sette anni, ed ora la sua età era sette volte dodici. La sua vita fu

¹⁶ *En gudfrygtig Mand*] Cfr. *Lc.* 2,25.

¹⁷ *En from Kvinde*] Cfr. *Lc.* 2,37.

¹⁸ *Efter en høiere Styrelse vare de tilstede*] Cfr. *Lc.* 2,27.

¹⁹ *De vare begge meget bedagede*] Cfr. *Lc.* 2,26; 2,29 (indirettamente per quanto riguarda Simeone); quanto all'età di Anna, cfr. *Lc.* 2,37.

²⁰ *Glade i Haabet*] Cfr. *Rom.* 12,12.

²¹ *Den, der ... imodtager dens Tilkommelse*] Cfr. *Lc.* 1,38.

²² *Propheternes Røst ... Johannes den Døbers ... Tale*] Cfr. *Lc.* 3, 3-9; *Es.* 40, 4-5; 52,10; nonché S.B. Hersleb, *Lærebog i Bibelhistorien*, cit., pp. 177 sgg.: «Nello spirito degli antichi profeti, egli (Giovanni) biasimava con forte risolutezza i vizi della folla senza guardare in faccia nessuno».

²³ *Patriarchernes troende Forventning*] Cfr. *At.* 2, 30-31.; *Ebr.* 7,4.

presto troncata; ella non aveva trattenuto niente che potesse essere oggetto della sua premura, mentre i suoi pensieri erano per il marito defunto; ella non sapeva dedicarsi a nessuna consolazione nel tempo²⁴, niente che potesse amare con tutto il suo cuore senza con ciò disonorare o inquietare colui che era passato a miglior vita, niente che potesse amare in modo tale da poter rallegrare, col suo abbondante fervore, il marito nella sua tomba. Ella era una vedova, la sua vita era finita, la sua attesa delusa; ella sperava di poter vivere per lungo tempo con suo marito e di morire [insieme a lui], ricordati dalla famiglia e dai nipoti. Ma ella adesso era libera; in accordo con le usanze degli ebrei, una donna torna infatti ad essere libera alla morte del marito²⁵; ella era libera, e nella resurrezione non ci sarà alcuna distinzione tra uomo e donna²⁶. Non turbiamo la santa donna con le nostre congetture; non cerchiamo di consolare coi sagaci consigli della gente che non conosce cosa sia l'inconsolabilità. Sono passati più di diciotto secoli; ella non ha bisogno del nostro aiuto adesso come non ne aveva bisogno allora. Non ci impediamo di seguire le inclinazioni del suo cuore, non dobbiamo avere fretta di attirarla nella vittoriosa corazza della disperazione o nell'abito luttoso di lento deperimento. Dopo tutto, ella è l'oggetto della nostra considerazione, e ci sono cose nella vita nelle quali dobbiamo cercare di non "poetare" i nostri pensieri, ma dalle quali noi per primi dobbiamo imparare; ci sono cose nella vita per le quali non dobbiamo piangere, ma dalle quali dobbiamo imparare a piangere per noi stessi²⁷.

La sua scelta è fatta. Non è accaduta ieri o l'altro ieri così che potremmo prestarci con la nostra assistenza per una qualche modifica. La sua scelta è fatta, e se ella l'ha rimpianta il tempo del rimpianto è stato lungo. Ha scelto di rimanere fedele al suo defunto marito, come egli fu fedele a lei, o, per dirla in un'altra e più veritiera maniera, sebbene forse non fu per lei granché bello, ella scelse di rimanere fedele a se stessa; dopo tutto, ogni legame esterno era dissolto, e solo quell'amore la legava a ciò in cui aveva la sua libertà e senza cui non avrebbe riconosciuto se stessa. Nella sua fedeltà, la sua vita divenne povera di cambiamenti, per la qual cosa qualcuno non nasconderebbe un certo disgusto, ma divenne fruttuosa per l'eterno. E checché tu possa pensare di questo, mio ascoltatore, è alla portata di ogni singolo decidere quanto a se stesso, così che, accordandosi alle circostanze, una scelta possa essere

²⁴ *Intet hun kunde opelske sig selv til Trøst i Tiden*] Verbo fondamentale anche in *Kjerlighedens Gjerningen*, sinonimo di *fremelske*, usato in coppia con *opbygge*!

²⁵ *Efter jødiske Begreber ... fri, naar Manden er død*] Cfr. Rom. 7,2; Cor. 7,39.

²⁶ *I Opstandelsen ... Mand og Kvinde*] Cfr. Mt. 22,30; Gal. 3,28.

²⁷ *At græde over os selv*] Cfr. Lc. 23,28.

tanto ammirevole nel suo fervente amore quanto un'altra, ma è tanto più certo che la donna impegnata a consolare se stessa per la perdita del defunto marito difficilmente viene scelta da Dio come testimone dell'attesa nell'ora in cui l'attesa della generazione viene a esaudirsi. Ella rimane fedele dopo la scomparsa del marito, e considera se stessa ben occupata, come lo era prima, dal momento che qui non c'è niente che formi, nobiliti, santifichi una persona quanto la memoria di colui che è morto nascosta in un cuore sincero²⁸; non c'è niente di tanto prossimo a Dio stesso che dimostri ed esamini l'interiorità di una persona in modo più inconfutabile quanto il ricordo di chi è morto preservato in una memoria sempre presente; non c'è niente che mantenga l'anima di una persona nella sua sopportazione perseverante e fedele quanto il pensiero di chi è morto, che non dorme mai. L'uomo in vita può alle volte esser colto di sorpresa da una qualche debolezza o può incitare ad agire d'impulso, ma chi è morto non può mai agire d'impulso. L'uomo in vita può alle volte commettere un errore o influenzare qualcun altro a commetterne, ma chi è morto non è fatto di carne e sangue, quanto dei pensieri migliori e più santi di una memoria riconoscente, i quali non sono mai sbagliati, dal momento che sono purificati dall'angoscia della perdita di chi è andato nella Gloria. L'uomo in vita è veloce nell'apprezzare il nostro amore, rapido nella misura più profonda e pronta che forse sia mai stata descritta; ma più a lungo è rimandata l'ora della ricompensa, più essa è bella per colui che la brama prima e dopo. Solo il bracciante richiede di essere pagato ogni giorno; solo l'amore fedele serve sette anni ed altri sette per la ricompensa²⁹, ma la persona che ama colui che è morto ha offerto la sua intera vita per amore di costui.

Anna non è speranzosa? Sappiamo bene che vi sono state persone al mondo la cui attesa non è stata delusa. Queste hanno imparato presto a temprare i loro animi ed ora, forse, hanno alzato assai fieramente la testa per mettere in guardia quanti erano prostrati nel dolore. Come può esser mai ingannato una tale persona! E seppure questa venisse a ricordarsi, all'improvviso, del tempo in cui il suo cuore si gonfiava in maniera intrepida e fiduciosa, ricca di attesa, ebbene, potrebbe rimanere sorpresa da se stessa e dalla sua attesa delusa, poiché non ha mai atteso di poter portare la sua testa tanto in alto quanto l'albero di fico³⁰ che non attende nulla. Se qualcuno fosse

²⁸ Cfr. *Kjerlighedens Gjerninger*, II serie, Parte IX, »L'atto d'amore di ricordare un defunto«.

²⁹ *Kun trofast Elskov tjener syv Aar ... for Lønnen*] Cfr. *Gen.* 29, 15-30.

³⁰ *Det golde Figentræ*] Cfr. *Lc.* 13, 6-9; *Mt.* 21, 18-20; *Mc.* 11, 13-14.

deluso, certamente fu questa persona, e più inconsolabilmente di chiunque altro. La persona che è delusa dal mondo può ancora sperare di non esser delusa per altro tempo in altre circostanze, ma la persona che ha deluso se stessa resta incessantemente delusa anche se fugge nei confini più lontani del mondo, poiché è a se stessa che non può scampare.

– Sappiamo bene che ci sono state persone la cui attesa non è stata delusa. In pieno servizio non hanno concesso a se stesse neanche un momento di quiete; hanno frammentato le loro anime in molteplici attese, aspettando ora una cosa ora un'altra; hanno vinto e perso, si sono alzate presto ed hanno percorso lunghe strade. Le loro attese non sono state deluse; – ma l'aspettativa, ebbene, potrebbe non essere ciò di cui si parla. Dove era il maestro capace di descrivere questa vacuità inesauribile, o dov'erano la memoria e il pensiero in grado di riassumere una tale confusione, o dove l'eternità che avesse il tempo di ricordarsi di tali cose! Esse non furono disattese, disattese nella loro attesa che il tempo non potesse scadere, disattese da quelle attese che nella dissipazione hanno lasciato che si dimenticasse che la serietà dell'eternità era legata al dimenticare tutte queste aspirazioni e persino se stessi, cosa che avrebbero potuto evitare; poiché nel corso del tempo non bisognava dimenticare non [tanto] il destino delle persone, quanto qualcosa di più glorioso, da non dimenticare nell'eternità: dare, ad ogni essere umano che lo voglia, se stesso. Esse, dunque, non furono disattese; non fu, invece, delusa nel modo più terribile la persona che non ebbe mai un sospetto della delusione prima che questa la inghiottisse ed annichilisse?

Ma Anna, tuttavia ... Mio ascoltatore, lascia che i tuoi pensieri si concentrino su questa santa donna, la cui mente è tra le tombe ed ora, sebbene in là negli anni, nondimeno resta la giovane fidanzata dell'eterno. Questa tranquillità nei suoi occhi che nondimeno è speranzosa, questa gentilezza che è riconciliata con la vita e nondimeno è speranzosa, questa silenziosa integrità che è alle prese, femminilmente, con la memoria e nondimeno è speranzosa, questa umile abnegazione che nondimeno è speranzosa, questo cuore devoto che non desidera nient'altro e nondimeno è speranzoso; sfiorita, e tuttavia ancora in fiore; abbandonata, e tuttavia non rinviata; senza figli, e tuttavia non sterile, curva negli anni e china, e tuttavia non spezzata; vedova, e tuttavia fidanzata, »ella è nel silenzio³¹« con la sua attesa. È bello, tu forse dirai, che uno sia in grado di descriverlo in maniera tanto efficace; ci si può

³¹ *Er hun i Stilhed*] Cfr. 1 Tim. 2, 11-12; Lc. 2,38.

sedere e diventar vecchi contemplando questa immagine, senza la forza di staccarsi da essa. Ma se io aggiungessi: Questo è ciò a cui somiglia l'attesa, e proseguissi dicendo: "Oh, quella può assomigliare a questa!", allora ci sarebbe qualcuno che impazientemente distoglierebbe gli occhi dalla stessa immagine. »È questa l'attesa della vita, che io mi aspetti di vincere tutto, di soddisfare la mia voglia inesprimibile, che mi aspetti che la vita stessa mi pianga più ancora di quanto io non sospetti di aspettarmi? È questo quello che accade con l'attesa? Si tiene la verga divina in una mano finché non diventa un rametto secco, e la si tiene nella propria mano – come l'esaudimento?«. Adesso questo qualcuno, probabilmente, non ha bisogno di temere di poter diventare all'improvviso, in un batter d'occhio, come la pia Anna, o che senza esserne consapevole il tempo lo rimodelli furtivamente dopo aver trovato l'immagine bella a distanza ma allarmante nella propria mano. Anna non è sempre stata una vedova; ella, pure, è stata giovane, ha anche conosciuto l'attesa della giovinezza. Ma la persona che non conosce i pericoli della vita, ebbene, il suo coraggio è solo una temerarietà poco lodevole, e la persona che non conosce l'inganno della vita, ecco che la sua attesa non è che un'intossicazione nei sogni. Così come è certo che ci sia pericolo, così è certo vi sia delusione, e, finché una persona non cerca di farlo in modo tale da scegliere la parte migliore³², sceglie l'attesa, finché Anna non diventa, in verità, oggetto della considerazione. C'è qualcosa che ogni persona distingue presto in se stessa, e di conseguenza non va tanto lontano se non lo distingue; ma se questo è ciò che presupponiamo di imparare da Anna, ella sarebbe diventata appena indimenticabile nei secoli; poiché passa la vita e il piacere di essa³³, e colui il quale non conosce niente di meglio passa egli stesso, proprio come [passano] la vita ed il piacere.

Anna non è paziente nell'attesa? Chiunque volesse raccogliere prima di seminare³⁴ o quanto prima dopo aver seminato, chiunque voglia vincere senza combattere, chiunque voglia qualcosa ma senza volerne i mezzi, costui è uno sciocco agli occhi della gente. Ognuno crede che la persona speranzosa abbia bisogno di una certa pazienza, e solo la persona che vuole buttar via tutta la pazienza, solo quella è chiamata impaziente e infantile nella sua impazienza. Un po' di pazienza! Se una persona è andata nel mondo con questa saggezza, questa potrebbe trovare a stento una sola persona impaziente senza un po' di pazienza! Il Vangelo intende forse dire

³² *Vælger den bedre Deel*] Cfr. Lc. 10, 41-42.

³³ *Livet forgaaer og dets Lyst*] Cfr. 1 Gv. 2,17.

³⁴ *Den, der vil høste, førend han saaer*] Cfr. Mt. 25, 14-30; Lc. 19,21.

che tutte le vergini stolte andavano a dormire immediatamente o tutte nello stesso tempo³⁵? Perché non vogliamo ammettere che c'era una differenza? La prima andò a dormire presto, prima ancora che l'olio fosse finito; ma la quinta, questa non aspettò nemmeno il matrimonio, poiché ella, pure, aveva distrutto la sua attesa con l'impazienza, e quando poi l'olio finì, questa non pensò che valesse la pena di ottenerne dell'altro per sostenere l'attesa. Lo sposo venne un po' in anticipo, sì da non sapere che ella era impaziente, giacché ella tuttavia aveva una qualche pazienza, così come ne aveva un po' anche la prima. Quando l'esaudimento avviene rapidamente o immediatamente, è molto facile capire la vita, poiché non si impara a comprendere se stessi; ma quando non avviene ... come quelle damigelle, ognuno ha una speciale scorta di olio con cui sostenere l'attesa. Ora, se l'esaudimento avviene prima che l'olio sia consumato, ogni cosa va bene, ed uno va incontro alla vita senza sapere o stabilire definitivamente se appartiene alle damigelle stolte o sagge. Lo speciale potere della perseveranza può esser diverso da singolo a singolo, ma, se l'esaudimento non avviene per un lungo tempo, l'olio si è consumato ed esaurito, sicché solo poi diverrà manifesto se una persona ha in riserva nuovo olio, [ovvero] solo poi diverrà manifesta la sua pazienza nell'attesa. Finché l'attesa tiene e sorregge una persona, quale sorpresa se questa attende, ma quando comincia l'ultima lotta, quando ci si deve sforzare al massimo per tenersi stretti all'attesa, allora la gente viene meno. Quanto spesso si dice che nessuno va considerato felice prima che sia morto³⁶, ma quanto di rado si sente dire da una persona preoccupata che non bisogna arrendersi finché si è in vita³⁷, che c'è speranza finché si è in vita – e di conseguenza c'è sempre speranza per [quell']immortale che aspetta un'eternità. Ora, se ci fosse una persona che nella sua tribolazione avesse osato dire con ragione: »Non mi è stato dato niente; nel grande disegno delle cose che a tutto provvede, sono stato dimenticato più io del passero, che non cade per terra senza che lo voglia Dio³⁸; così io non resisterò ancora a lungo; da questo momento in poi, abbandonerò ogni speranza e lascerò cadere me stesso al suolo«. – Oppure, se non l'avesse detto in questo modo, ma nella sua disperazione tuttavia avesse pensato veramente di osare

³⁵ *De daarlige Brudejomfruer ... nogen Taalmodighed*] Cfr. Mt. 25, 1-13.

³⁶ *Ikke skal prise ... lykkeligt, før han er død*] Cfr. Sir. 11,34. Massima notoriamente attribuita a Solone. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1100 a, ed. Immanuel Bekker, Berlin 1831 [ASKB 1074-1075], II, p. 100; Erodoto, *Die Geschichten des Herodotos*, I-II, tr. Friedrich Lange, Berlin 1811-1812 [ASKB 1117], I, pp. 18-20, nonché SK, *Ved en Grav*.

³⁷ *Der er Haab, saalænge der er Liv*] Cfr. N.F.S. Grundtvig, *Danske Ordsprog og Mundheld*, cit., p. 38, nr. 1022: «Sålænge der er Liv, er der Håb».

³⁸ *Spurven ... uden Guds Villie falder til Jorden*] Cfr. Mt. 10,29.

dire: »Oh, ho smarrito la mia strada, ma torno di nuovo sui miei passi. Nondimeno è stato invano, la mia attesa troppo in ritardo; distendo le mie braccia, ma i miei piedi non mi reggono; ho gridato, ma non c'è stato orecchio che abbia udito il mio grido. A questo punto abbandono ogni speranza e mi lascio cadere; risponda Dio nei cieli se l'aiuto arriva nel momento successivo, quando ormai è troppo tardi«. – Potremmo sagacemente pensare che se fossimo al posto di quest'uomo, probabilmente, con la nostra bravura, saremmo in grado di trovare una via d'uscita dove lui non l'ha trovata; ma non gli provocheremmo nuovo dolore, se gli ordinassimo di andare in giro per il mondo, dove sicuramente ci sarebbe qualcuno che attende l'aiuto da più tempo di lui? No davvero, ma vorremmo dirgli: Dimentica il passato ancora una volta, lascia perdere tutti quei calcoli in cui non hai fatto altro che intrappolare te stesso, non fermare lo stimolo del cuore, non affannare lo spirito³⁹ in litigate inutili su chi aspetta da più tempo e soffre di più, getta ancora una volta in Dio tutto il tuo dolore⁴⁰ e lascia cadere te stesso nel suo amore; oltre quel mare, l'attesa nasce di nuovo e vede il cielo aprirsi⁴¹ – ri-nata, non neo-nata, poiché questa aspettativa dei cieli comincia precisamente quando l'attesa terrena affonda impotente e disperata. Non è questo il caso? O potrebbero continuare ad essere nel giusto un uomo inquieto e uno disperato? Oppure egli sarebbe nel torto poiché disdegna la parola dell'entusiasmo giovanile, dal momento che manca di esperienza, e disdegna la parola dell'esperienza, dal momento che manca di entusiasmo, oppure ha sperimentato solo la buona sorte, che non lo aiuta, o la sfortuna, ma non avuta nello stesso modo! L'errore dell'inquieto e del disperato non sta nell'ammissione, dal momento che il riconoscimento non può decidere niente con certezza circa il momento successivo, ma l'errore sta nella volontà, che improvvisamente non si accontenta più di volere, ma trasforma l'indeterminato in una decisione appassionata. Persino nell'ultimo momento c'è una possibilità, anzi non c'è un ultimo momento prima che non sia passato. O forse questa è un'espressione inventata alla men peggio, »Si può sempre dire«, un'espressione che seduce la mente e per un breve tempo anche l'anima, la quale, però, presto rimpiange di nuovo, sì, è irata, perché si è lasciata intrappolare in sottigliezze sofistiche? No davvero; non c'è nessun ingegnoso modo di dire che aggiri la questione, ma una considerazione, sì, una considerazione edificante, poiché ciò che abbrevia la tribolazione è il tempo; ma cos'è

³⁹ *Udsluk ikke Aanden*] Cfr. 1 Tess. 5,19.

⁴⁰ *Kast (...) al Din Sorg paa Gud*] Cfr. 1 Pt. 5,7.

⁴¹ *Seer Himlen aaben*] Cfr. Gv. 1,51; At. 7,56.

che rende »breve« la tribolazione (2 Cor. 4, 17) anche quando dura tutta la vita? È l'aspettativa dell'eterno e la pazienza che lo attende. E ciò che si può sempre dire è che non si tratta della vittoria dell'attesa eterna, ma piuttosto di vittoria sul temporale!

Può, Anna, esser delusa nella sua attesa? Può, l'esaudimento, avvenire troppo tardi? Invero, l'esaudimento può, per chi ne è in attesa, avvenire troppo tardi; a maggior ragione se una persona attende il temporale e la vanagloria, l'esaudimento può deludere non soltanto mancando di avvenire, ma anche avvenendo quando è troppo tardi. Sarebbe un bene se il potere e il dominio che l'impotente agogna gli venissero offerti nel momento in cui la natura gli ordina di lasciarli! Sarebbe un bene se un piacere e un divertimento, che la sua anima ha desiderato, nonché il calice dell'intossicazione, fossero dati alla persona debole che in ogni momento ricorda che la vita passa e la voglia di essa! Sarebbe un bene se fosse dato tutto l'oro del mondo a una persona che lo afferra con mani tremolanti, qualcosa per cui ha s-maniato poiché nelle sue mani si supponeva ci fosse una chiave per ogni cosa! Sarebbe un bene; oppure sarebbe la parodia di costui, e la cosa più disgustosa di tutte non sarebbe se egli non avesse compreso la serietà giudicante dell'esaudimento, che egli non ha ancora rinunciato al mondo e non ha imparato niente negli anni, eppure l'esaudimento lo ha tentato, ha tentato il vegliardo di diventare uno spregevole stolto! Ma tu, mio ascoltatore, non hai posto la tua attesa in ciò che è illusorio anche quando arriva; le tue attese non vengono disattese. Poiché tu stai aspettando la resurrezione dei morti, sia del giusto che dell'ingiusto⁴²; stai aspettando una beata riunione con coloro che la morte ha portato via da te e con quelli la cui vita è stata separata dalla tua; stai aspettando che la tua vita possa diventare trasparente e chiara a te, ciò che ti è proprio in beata armonia col tuo Dio e con te stesso, indisturbato dalla passione che, inquieta, cerca di decifrare gli enigmi del fato. Ma questa attesa non viene disattesa; è il tempo del suo esaudimento a non essere ancora arrivato. E quando l'esaudimento arriva, non è beffardo, non è ingannevole, poiché ciò che è buono non inganna mai un essere umano. Se non arriva, questa è la cosa migliore per lui, e se arriva, arriva con tutta la sua eterna beatitudine. Se arrivasse troppo tardi, sarebbe per ciò stesso qualcosa di temporale. Solo l'impazienza conosce il timore, ma la pazienza, come l'amore, scaccia il timore⁴³. In relazione al temporale e alla vanagloria, l'impazienza, in un certo senso imperfetto, può essere vera e fondata,

⁴² *Dødes Opstandelse ... de Retfærdiges og de Uretfærdiges*] Cfr. Gv. 5, 28-29; At. 24,15.

⁴³ *Jager ligesom Kjerlighed Frygten ud*] Cfr. 1 Gv. 4,18.

fondata nella fragilità di ciò che è oggetto dell'attesa; in relazione all'eterno, è tanto bello quanto certo che l'impazienza è sempre falsa.

C'è nel mondo più di un tentativo meditato, fondato, ricercato, condotto e discusso che riguardi l'attesa e la sua relazione con l'esaudimento, poiché l'attesa è certamente una questione che in parecchi modi concerne ogni essere umano. Ma tutta questa saggezza, la quale, per quanto abbondante sia di generazione in generazione, vuol essere solo saggezza terrena sull'attesa, ebbene, lascia che sia riassunta in una sola parola, ed ecco, questa parola l'eternità non la comprende e non la conosce. La parola varia rispetto a colui che parla, ma nondimeno la parola resta la stessa. Il disperato consegna la sua anima a questa parola; il preoccupato la ripete più volte, trova soccorso nell'ascoltarla gentilmente e simpateticamente pronunciata da un altro; l'insolente, che dimentica Dio, pensa di essere in grado, con la sua parola, di deridere tutto in cielo e sulla terra, sia su quanto c'è di fortunato che su quanto c'è di sfortunato; il perspicace la lascia cadere laconicamente e tuttavia pensa di aver detto molto; lo spensierato ancora non ha tempo per permettere che la comprensione equivochi, nella sua gioia per la parola – si tratta della parola *forse* (*maaskee*). Non sappiamo se ci sia mai stata un'età più seria che sia stata ignara di questa parola senza averla lasciata nell'assicurazione dell'eternità: *deve accadere* (*det maa skee*); non sappiamo se una generazione più impaziente, ripetendo via via più velocemente quell'espressione di attesa eterna, abbia creato da sé quel breve, frettoloso, precipitoso, frivolo, arrogante, astuto, consolante Forse (*Maa skee*). Bene [è andata] alla persona che, come Anna, delusa dall'attesa terrena, abbia detto con la mente abbandonata a Dio, solenne come lo è solo l'eternità del linguaggio, fiduciosa come lo è solo l'attesa dell'eternità: *deve accadere* (*det maa ske*); bene è andata a chi, tanto in verde età, coi suoi ottantaquattro anni ha detto: *deve accadere*.

Dal nostro Vangelo poc'anzi letto, impariamo che Anna non lasciò mai il tempio, servendo Dio notte e giorno con digiuni e preghiere; ella dava una mano proprio alla stessa ora (quando il bambino fu portato al tempio) e lodò Dio e parlò di lui a tutti coloro che attendevano la redenzione di Gerusalemme. Ella aveva vissuto come una regolare donna sposata doveva vivere col suo marito consorte; adesso ella era »una veramente vedova« che era stata lasciata sola ed aveva riposto la sua speranza in Dio e continuava nelle suppliche e nelle invocazioni notte e giorno (1 *Tim.* 5,5). Colui che

è fedele nel poco avrà autorità sul molto⁴⁴. Anna non ha chiesto il conforto del mondo per colui che [le] era morto; poi il cielo l'aveva consolata e la memoria della sua perdita aveva formato il suo cuore alla raffigurazione dell'attesa come fosse non meramente per lei sola quanto per l'intero popolo; la umile Anna fu una profetessa, come dice il Vangelo. Ella, che aveva rinunciato alla sua attesa terrena e legato la sua anima soltanto all'aspettativa eterna, fu formata in questo dolore ad attendere l'esaudimento cui tutte le generazioni hanno fatto un cenno da lontano. Mio ascoltatore, checché tu possa giudicare che è per l'appunto proprio di ognuno decidere quanto a se stesso in modo tale che colui che abbia fatto la scelta non possa essere meno degno di lode, tanto più è certo che la donna che prontamente supera il dolore della perdita per il proprio marito, ebbene, i suoi occhi difficilmente sono aperti a quell'attesa che non sia frutto della temporalità, ma sono desti anzitutto nella persona che abbia rinunciato al temporale per guadagnare l'eterno e che adesso ha trovato la grazia per vedere l'eternità come un'attesa nel tempo. Sebbene vedova e abbandonata, ella nondimeno è la favorita⁴⁵, distintasi per la sua attesa come chi viene chiamato una profetessa, nome raramente conferito dagli Ebrei a una donna⁴⁶ poiché la concezione popolare [degli Ebrei] considera le donne come [esseri] più imperfetti degli uomini⁴⁷.

Allora Anna non è speranzosa? Se non è in attesa lei, chi lo è? Una profetessa si occupa del futuro in maniera differente da quella di un apostolo o di un santo, per non dire della maggior parte della gente. Ma il futuro è l'oggetto dell'attesa. Eppure non è veramente in attesa, in un senso più profondo, chiunque è speranzoso, in quanto questo dipende da ciò che è oggetto dell'attesa. Mentre è una bella lode dire di una persona che è speranzosa, così che costei di cui si è detto distingue se stessa proprio per la sua attesa, come se l'eroe si riconoscesse dalle imprese che ha compiuto, il poeta per l'arte che pratica, l'allievo per la verità che scopre, il filantropo per il sacrificio che magnanimamente fa, [intanto] una persona può anche essere condannata per il suo essere speranzosa. Se qualcuno era in attesa, prima e dopo, di qualcosa che non lo riguardava propriamente a prescindere dalla sua curiosità, o se qualcun altro aveva messo da parte ciò che gli era stato assegnato, che richiede i suoi

⁴⁴ *Den, der er tro over Lidet, bliver sat over Meget*] Cfr. Mt. 25, 14-30.

⁴⁵ *Den Benaadede*] Cfr. Lc. 1,28.

⁴⁶ *Prophetinde ... givet en Kvinde blandt Jøderne*] Nel Vecchio Testamento [GT-1740] sono nominati espressamente quattro profeti: Maria, sorella di Aronne, in Es. 15,20; Debora, in Gdc. 4,4; Cudla, in 2 Re 22,14; e Noadia, in Ne. 6,14. Ad una profetessa senza nome accenna Is. 8,3.

⁴⁷ *Den folkelige Anskuelse ... som ufuldkomnere end Manden*] Cfr. 1 Cor. 11, 3-9; Ef. 5, 21-24; Pr. 27, 15-16; Qo. 7,28; Sir. 9, 1-9; 19,2; 25, 13-26; 42,14.

migliori talenti e la sua attenzione quotidiana, per farsi largo come lo strumento scelto dell'attesa, o se qualcuno aspettava ciò che veramente gli apparteneva ma che la sua insensibilità aveva trasformato sconsideratamente in un oggetto dell'attesa, chi mai potrebbe desiderare di essere speranzoso in questo senso! Colui che attende in questo modo non è educato interamente dalla sua aspettativa, al contrario, la sua essenza è maleducata. Egli spreca la forza dell'anima ed il contenuto della vita in calcoli e nella mutevole disseminatezza delle probabilità; il suo superbo conseguimento viene meno ed egli scomposto in un vuoto fracasso; la sua forza viene indebolita in una vile superstizione, che in fin dei conti diventa uno scambio per colui che è ingegnoso, un oggetto di ridicolo per colui che è sensibile, un'apprensione per colui che è serio; egli attende tutto e dimentica che, se Dio dona, »non dona lo spirito della codardia ma lo spirito della forza e della compostezza« (2 *Tim.* 1,7).

Se è richiesto alla persona speranzosa, quando la sua attesa è nobile e degna di un essere umano, di cercare questo spirito della forza e della compostezza, nonché, proprio come è lodevole la sua attesa, di dover essere egli stesso speranzoso, così di nuovo l'oggetto della sua attesa, il più glorioso e prezioso che vi sia, formerà la persona speranzosa nella sua propria somiglianza, poiché una persona somiglia a quello che ama con tutta l'anima⁴⁸. Ora, chi sarebbe capace di elencare le innumerevoli attese che con riguardo al singolo potrebbero essere verosimili e degne; ma chi potrebbe negare che nel senso eminente ci fu una sola attesa nel mondo, l'attesa della pienezza dei tempi, e [che] questa fu precisamente l'oggetto dell'attesa di Anna? Se qualcuno è in attesa, questo qualcuno è Anna, e sebbene questa attesa, una volta avvenuto l'esaudimento, non si ripeta mai, questa sarà utile a una persona non solo nel vigilare su di essa, per paura che si perda nell'impaziente servizio dell'attesa, ma anche nel dar retta alla sua attesa così che osi confessare ad essa anche quando nel pensiero indugia sull'unica aspettativa della speranzosa Anna; unica, e di qui la lodiamo per averne avuta una sola, e di qui la lodiamo di nuovo poiché la sua attesa fu in verità *la* sola. Degna ella stava vicino a Simeone, che non desiderava vedere altro che ciò che vide, dopo di che tornò a casa in pace⁴⁹. Beati furono gli occhi che videro ciò che videro e lo videro nel modo in cui lo videro⁵⁰; sebbene una persona divenne dai capelli grigi quanto Simeone e anziana quanto

⁴⁸ *Hvad et Menneske elsker ... ligner han ogsaa*] Cfr. N.F.S. Grundtvig, *Danske Ordsprog og Mundheld*, cit., p. 19, nr. 514: «Hvad man elsker, det ligner man». Cfr. anche *Dt.* 6,5; *Mt.* 22,37.

⁴⁹ *See, hvad han saae ... vandre hjem i Fred*] Cfr. *Lc.* 2, 29-30.

⁵⁰ *Salige de Øine, som saae, hvad han saae*] Cfr. *Lc.* 10,23.

Anna, è beato tuttavia essere chi in aspettativa attende e vede colui che è atteso, al cui posto non sarebbe venuto nessun altro!

Anna non è paziente nella sua attesa? Sebbene nel mondo ascoltiamo alle volte di qualcuno che non spera in niente del tutto, sebbene questo qualcuno sia talvolta inteso per aver ottenuto la giusta sicurezza, poiché astutamente ha reso impossibile a se stesso distinguere la perdita, è in tal modo anche ammesso che questa saggezza è di origini successive e che nessuno la possiede nella prima giovinezza. Originariamente, infatti, egli era come qualsiasi altro essere umano in attesa. Con un sorriso o con una lacrima, si confessa che l'attesa è una originarietà nell'anima. Finché è un entusiasmo stridente, una oscura confidenza, una effervescenza interiore, noi la lodiamo come il vantaggio bello e infantile della giovinezza, come un diritto di primogenitura che uno non cederebbe mai, [pur] nell'agitazione della vita, per un piatto di lenticchie⁵¹. Finché la felice mentalità della giovinezza giubila nella buona sorte e nella soddisfazione, si pensa che sia normale essere gioioso e felice; ma quando l'ora opportuna di gioia vuole essere comprata e a un alto prezzo, allora segue una saggezza posteriore, e la persona non vuole più essere gioiosa, vuole essere disprezzata, vuole essere infelice. Quando accade questo? Accade in difficoltà, o potremmo anche esprimerlo in un altro modo, accade quando diventa palese che pazienza e attesa si corrispondono l'un l'altra. Perché non eliminare la difficoltà, escludendo l'attesa? Ed è questo il motivo per cui pazienza e attesa si corrispondono l'un l'altra, ed anzitutto quando si sono trovate a vicenda esse trovano e comprendono l'un l'altra in una persona, soprattutto si sostengono quando si trovano da pari a pari nell'amicizia⁵²; l'attesa nella pazienza è come una buona parola al posto giusto, come una mela d'oro su un piatto d'argento⁵³, e non come una magnificenza morta bensì come un tesoro che viene investito per interesse.

Chi è, poi, che giudica se una persona è paziente? È il tempo? No di certo, o solo in un certo senso, poiché qualcuno può esser paziente ed esser stato paziente e non vedere ancora esaudita la sua attesa. Nel senso più profondo, è l'attesa stessa, la sua essenza, che determina se una persona è paziente [o meno]. L'uomo la cui attesa è veramente attesa è paziente in forza di essa in un modo tale che diventando consapevole di questa impazienza, egli non deve solo giudicare se stesso ma anche

⁵¹ *Førstefødselsret, man ... bortgiver for en Ret Lindser*] Cfr. *Gen.* 25, 29-34.

⁵² *Lige for Lige i det Venskab, der skal holdes*] Cfr. E. Mau, *Dansk Ordprogs-Skat*, cit., t. 1, p. 619: «Lige for Lige, om Venskab skal holdes».

⁵³ *Et godt Ord ... et Guldæble i en Sølvskaal*] Cfr. *Pr.* 25,11.

testare la sua attesa per vedere se questa spiega la sua impazienza e di che entità sarebbe l'errore nel rimanere pazienti; se questo fosse possibile, dovrebbe abbandonare ogni speranza. Solo la vera attesa, che richiede pazienza, insegna in tal modo la pazienza. Ma la vera attesa è tale che riguarda essenzialmente una persona, e non cede alla sua propria forza di forzare l'esaudimento. D'altronde, ogni persona veramente speranzosa è in relazione con Dio.

Una tale persona speranzosa lascia riposare la sua attesa nella dimenticanza e, quando avviene l'esaudimento, pensa che [per] tutto questo tempo è stato paziente nell'attesa. Questo inganno è possibile solo tramite l'esterno, che, esso stesso ingannevole, insegna alla persona ad autoingannarsi. In relazione a ciò che veramente concerne l'individuo e di conseguenza in relazione alla vera attesa, questo è impossibile, dal momento che l'esaudimento non verrà mai, poiché la possibilità di questo viene meno allo stesso grado della realtà effettiva dell'attesa. – Una tale persona speranzosa non può nutrire e soddisfare la sua attesa con probabilità e calcoli, poiché solo in pazienza questa entra in relazione con l'attesa, e questo comincia precisamente nel momento in cui la probabilità è fugace. La probabilità, infatti, non è che un vantaggio illusorio rispetto all'attesa, che non ne ha alcuno. Apparentemente ci si approssima all'esaudimento in maniera rapida, sì, si è del tutto vicini; poi all'improvviso si ritira. La pazienza, d'altro canto, affida la sua attesa a Dio, ed in tal modo è sempre ugualmente nei pressi del compimento, per quanto sciocco possa sembrare alla comprensione umana. – Una tale persona speranzosa non può deludere se stessa con un'apatica monotonia, come se fosse la pazienza, quando ella si fece abituata poiché faceva tutto per abitudine, ad occuparla con la sua attesa, senza che però la sua preoccupazione tenesse desta la sua anima. No, nessuno che attenda ciò che veramente appartiene alla sua anima può diventare indifferente a questo qualcosa, poiché non coglie più che questo lo riguarda veramente, e neppure spera che ciò lo riguardi veramente. Egli non può diventare apatico nell'abitudine, poiché è costantemente vicino all'esaudimento. – La vera persona speranzosa tiene ogni giorno compagnia alla sua attesa. Al mattino, essa compare prima di ella stessa, più presto è sveglia ed attiva, di sera va a letto più tardi di lei; l'interiorità, a cui l'attesa appartiene, non ha bisogno di tanto riposo quanto l'esteriorità. La sua preoccupazione è la stessa ogni giorno, poiché la sua vita più interiore è per lei ugualmente importante in ogni momento. Ella ancora non consuma la sua anima

nell'impazienza, ma in pazienza mette in discussione la sua attesa; in pazienza la sacrifica affidandola a Dio.

Se questo discorso su pazienza e attesa apparisse ancora oscuro, loderemo Anna e ci soffermeremo su di lei; ella rende la comprensione di nessuna difficoltà. Era una vedova di ottantaquattro anni che non aveva lasciato il tempio; servendo Dio notte e giorno con digiuni e preghiere, preservava la sua attesa »in tutta pazienza e longanimità con gioia« (Col. 1, 11). *Ella non lasciò il tempio*. Ella non era nel tempio con l'esaudimento ma soltanto con la sua attesa. Questo la persona speranzosa lo prende con sé quando esce per le strade ed i vicoli⁵⁴ alla quarta come alla undicesima ora, e al canto del gallo; o la persona ancora siede ma [pure] lascia andare i suoi pensieri, ascoltando i passi felpati dell'esaudimento⁵⁵, guardando la distante nube nel deserto, per la nebbia nella brughiera che cambia forma ad ogni brezza, e trasforma la persona speranzosa. Ma Anna non lasciò il tempio, non solo perché aspettava di vedere il compimento avere luogo in quel posto santo, non poiché probabilmente avrebbe raggiunto il palazzo del tempio o consultato l'uomo saggio, quell'esperto di stelle e Scritture, ma poiché la sua attesa era in Dio ed ella sempre egualmente prossima al compimento, sebbene nessuna probabilità che questo sarebbe avvenuto e accaduto le avesse mai arrecato conforto o scoraggiamento. *Servendo il Signore*, poiché vedi! Era la servitrice del Signore pur servendo la sua attesa, e questo servizio era il medesimo. La persona speranzosa non serve volentieri qualcun altro, e la gente la perdona se si alza all'improvviso, se non partecipa alla gioia altrui o non aiuta in tempo di bisogno; dopo tutto, sta servendo la sua attesa. Attraverso questo servizio, questa persona raggiunge l'esaudimento. Ma Anna serviva un altro, nella cui mano sicuramente giace il compimento, proprio come nella sua mano giace il compimento di ogni attesa, ma ella non ha ricevuto alcuna illuminazione, e mentre gli anni passavano e si sommarono alla sua età finché fu molto anziana, nondimeno ella rimase prossima al compimento. – *Con preghiere e digiuni*, ma la persona che prega e digiuna non aggiunge niente, dal momento che la preghiera è una occupazione vana sulla terra, sebbene »conduca nei cieli⁵⁶«, e digiunare consumi energie terrene e non dia alcuna forza per sopportare nell'attesa. L'impazienza è uno spirito malvagio »che non può essere scacciato se non con la preghiera e molto digiuno⁵⁷«. – *Notte e*

⁵⁴ *Gaaer han ud paa Veie og Stier*] Cfr. Lc. 14, 16-24.

⁵⁵ *Lyttende efter et sagte Fodtrin af Opfyldelsen*] Cfr. Rm. 10,15; Is. 52,7.

⁵⁶ Cfr. Pap. IV A 145, 171.

⁵⁷ *Som kun udjages ved Bøn og megen Fasten*] Cfr. Mt. 17, 14-21.

giorno. Così persevera chi attende, notte e giorno, ma lo fa pur sempre in preghiera e digiunando. La fame dell'impazienza non è facile da soddisfare – come, poi, attraverso il digiuno? Le richieste dell'impazienza di sicuro userebbero molte parole e lunghi discorsi⁵⁸, ma in preghiera si è assai pochi di parole. La pazienza temporale ha provviste per lungo tempo, ostinatamente persevera, di rado riposa, mai prega, ma Anna continua notte e giorno. Sebbene l'impazienza dica che non c'è alcuna arte nel pregare – oh, anche se raccogliersi in preghiera ad un tempo stabilito e pregare in interiorità, seppure solo per un momento, sia più difficile che occupare una città⁵⁹, per non dire del perseverare notte e giorno e preservare nella preghiera l'interiorità del cuore e la presenza della mente e la quiete del pensiero e l'assenso di tutta l'anima senza esser sparsa, senza esser disturbata, senza pentirsi della propria devozione, senza angosciarsi circa il suo essere un inganno, senza ammalarsi di tanto pregare – ma Anna, servendo il Signore con la preghiera e digiunando notte e giorno, non lasciò il tempio.

Fu delusa Anna nella sua attesa? Il compimento giunse troppo tardi? La sua attesa era per qualcosa che sarebbe dovuta accadere nel tempo. Di conseguenza, l'esito avrebbe deciso se si sarebbe trattato di esaudimento o se la fine sarebbe stata una delusione. Avrebbe potuto, Anna, a questo punto, diventare effettivamente sconsolata e dar retta a tutte quelle chiacchiere che si sentono sul risultato che, in quanto risultato, viene sempre dopo? L'esito dimostrava che la sua attesa pervenne al compimento; dunque, che ella non rimase delusa. Ma in quale senso ella non rimase delusa? Diventava forse qualcosa ella stessa attraverso la sua attesa, così come colui che fu impoverito e poi reso di nuovo ricco, come colui che fu rovesciato e poi elevato di nuovo, e in un certo senso veniva elevato proprio per la sua attesa, nella misura in cui egli stesso non aveva ceduto ad essere suo collaboratore – la vedova si era per caso sposata di nuovo? Mio ascoltatore, perché ti vergogni tanto del fatto che io pronunci questa parola? Dopo tutto, l'attesa non si manifestò nella sua anima quando ella cominciò i suoi ottantaquattro anni; essa andava assai indietro nel tempo fino ai giorni in cui ella aveva fatto la scelta che avrebbe riconosciuto soltanto nella sua ultima ora. Sono io che derido presuntuosamente la santa donna, oppure, se questa è stata la sua attesa, l'esaudimento non sarebbe stato per lei come la più orribile parodia? Sia lodata, dunque, Anna; ella sta qui, santa ed altamente esaltata. Sebbene il discorso umano generale ammutolisca alla sua vista, l'espressione più

⁵⁸ *Gjør vel mange Ord og lange Taler*] Cfr. Mt. 6,7.

⁵⁹ *Samle sit Sind (...) vanskeligere end at indtage en Stad*] Cfr. Pr. 16,32.

profonda del linguaggio deve chiamarla nel senso più stretto e nobile: colei che aspetta. E questo dimostra, anche, che l'esito non poteva deluderla giungendo troppo tardi!

E, se anche non fosse giunto, tuttavia ella non sarebbe stata disattesa. Il compimento avvenne; nello stesso momento, proprio come Simeone, ella desidera soltanto allontanarsi, il che vuol dire non restare nell'esaudimento e, in un altro senso, entrare entro il compimento. Seppure il momento dell'esaudimento non fosse giunto in tempo, non potrai negare, mio ascoltatore, che ella, nondimeno, è entrata nell'eternità con la sua attesa e in tal modo andò incontro al compimento.

Pur venendo a mancare, l'esito non avrebbe potuto ingannarla essenzialmente, e pur venendo troppo tardi non avrebbe potuto deluderla. Non credi, pure, che fu questa la comprensione di Anna nel momento in cui poté avvenire il compimento, che, certo, sarebbe potuto arrivare prima che ella avesse ottantaquattro anni e, d'altronde, sarebbe giunto come il compimento della sua attesa? Pensi che ella abbia rimpianto i tanti anni, pensi che la sua gioia, forse, abbia gettato il rimpianto nell'oblio, o non pensi [piuttosto] che la sua gioia sia stata precisamente in quei tanti anni in cui è stata fedele notte e giorno alla sua attesa? E non fu la ricompensa in grado di ricompensarla in maniera ricca e non ordinaria, seppure ella avesse avuto novantacinque, sì, anche cent'anni? Ella non arrivò ad essere qualcosa attraverso la sua attesa; il compimento non la riguardò temporalmente più dell'attesa avuta. Ma nella misura in cui l'aspettativa di un'età, di una nazione, delle generazioni, della razza umana, di Adamo, e di milioni vennero a compimento, la devota Anna stette accanto a Simeone come la testimone dell'attesa, ed in tal modo restano indimenticabili per sempre! Anna avrebbe voluto esser madre, che le rimanesse accanto colui che venne a mancare, avrebbe voluto sperimentare qualcosa che in un secondo tempo ella ha sperimentato in un senso ancora più bello come essere chiamata madre – una persona non desidera più di questo per esser ritenuta felice, ma cosa voleva Anna di più? Ebbene, Anna, ella stessa anziana e col suo anziano marito, ha visto crescere la terza generazione; il bambino, adesso presentato, è stato tre volte legato a lei; qualora ci fosse stato suo marito, al suo fianco, al posto di Simeone, ella stessa non avrebbe aspettato che questo compimento, per poi andarsene in pace; tre generazioni l'avrebbero chiamata madre e si sarebbe nominato il suo bel nome ripetutamente nei modi più vari possibili; tre generazioni non l'avrebbero mai dimenticata. – Ed ora! Anna ha sperimentato il dolore della vita

ed ha seminato con lacrime⁶⁰, ha perso presto suo marito, rimanendo senza figli ed abbandonata; nei suoi ottantaquattro anni si è fatta avanti nel tempio, celando l'attesa di tutte le età nella sua figura devota, e così resta, sempre ricordata come la testimone dell'attesa. – Beato chi divenne povero e abbandonato⁶¹, beato chi rimase sterile⁶², beato chi perse il mondo in modo tale che il desiderio dell'attesa per questo non si appropriò mai della sua anima, beato colui la cui attesa camminò attraverso i sentieri della morte nell'eterno per andarsi a prendere la sua attesa finché non la vide con occhi terreni e non desiderò vedere più nient'altro nel tempo.

La gente spesso si lamenta che la vita sia tanto povera, l'esistenza tanto impotente in tutta la sua magnificenza, tanto da cercare invano di cogliere l'anima di sorpresa e indurla a meravigliarsi; poiché ammirare nulla⁶³ è la più alta saggezza, ed aspettarsi nulla la più alta verità. Il bambino si stupisce per le cose insignificanti, l'anziano ha messo da parte le cose infantili⁶⁴; ha visto il meraviglioso, ma non lo stupisce più; non c'è niente di nuovo sotto il sole⁶⁵ e nulla di stupefacente nella vita⁶⁶. Se, tuttavia, una persona ha saputo come fare di se stessa in verità ciò che essa è in verità, nulla; se ha saputo come porre il sigillo della pazienza su quanto ha compreso, oh!, la sua vita; che sia stata la più grande o la più misera, potrebbe oggi stesso essere un esilarante stupore e una beata ammirazione, e lo sarebbe tutti i giorni, poiché vi è, in verità, un solo oggetto eterno di ammirazione, Dio, ed un solo possibile ostacolo all'ammirazione, l'uomo, qualora volesse essere qualcosa egli stesso. –

⁶⁰ *Saaet med Taarer*] Cfr. *Sal.* 126,5.

⁶¹ *Den, der blev fattig og forladt*] Cfr. *Mt.* 5, 1-12.

⁶² *Salig den Ufrugtbare*] Cfr. *Lc.* 23, 28-31.

⁶³ *Intet at beundre*] Cfr. Orazio, *Epistolarum*, I, 6, 1... »*nihil admirari*«... (*Q. Horatius Flaccus' samtlige Værker*, a cura di J. Baden, 2 voll., København 1792-93, vol. 2, p. 299).

⁶⁴ *Aflagt det Barnagtige*] Cfr. *1 Cor.* 13,11.

⁶⁵ *Der er intet nyt under Solen*] Cfr. *Qo.* 1,9.

⁶⁶ *Intet Vidunderligt i Livet*] Ancora *Qo.* 1,14.

1844

Tre discorsi edificanti

di

S. Kierkegaard

Copenaghen

In vendita presso la Libreria P.G. Philipsen

Stampato nella tipografia di Bianco Luno

«Pensa al tuo Creatore nella tua giovinezza» Qo. XII, 1

«L'aspettativa di una beatitudine eterna» 2 Cor. IV, 17-18

«Egli deve crescere, io diminuire» Gv. 3,30

Al defunto
Michael Pedersen Kierkegaard,
una volta commerciante tessile qui in città
mio padre

sono dedicati questi Discorsi.

PREFAZIONE

Sebbene questo libriccino (che perciò va chiamato »Discorsi« non Prediche, poiché il suo autore non ha alcuna autorità per *predicare*¹; »Discorsi edificanti« non Discorsi per edificazione, in quanto colui che parla non pretende in alcun modo di essere *Maestro*²) si rivolga a un lettore, a quel singolo, che io con gioia e gratitudine chiamo il *mio* lettore, tuttavia colui che parla non dimentica che saper parlare è un'arte ambigua così come saper dire il vero è una perfezione assai dubbiosa. Con questa consapevolezza il libro va fuori nel mondo; chiuso in se stesso, non bada al vento, non lo cerca, non osserva le nuvole³, non confonde alcunché, ma guarda e vede soltanto quell'uomo benevolo che assuma su se stesso la ricerca, che dia un'opportunità a quanto detto, che faccia tornare a scottare pensieri freddi, che trasformi il discorso in un dialogo, quell'uomo benevolo la cui sincera confidenza non è disturbata da alcun ricordo di quel tale che incessantemente desidera soltanto essere dimenticato, e lo è maggiormente e preferibilmente appunto quando colui che riceve compie ciò che è grande, lasciando che la corruttibilità del discorso risorga all'incorruttibilità⁴.

¹ *Ikke har Myndighed til at prædike*] Si riferisce presumibilmente al fatto che SK non fu mai ordinato pastore, e dunque non poteva parlare con l'autorità consacrata del pastore. Cfr. il *Rituale per l'ordinazione*, cap. 10, art. 2, in *Dannemarks og Norges Kirke-Ritual*, København 1762 (abbreviato *Kirke-Ritual*), ancora valido ai tempi di SK. Questo prevedeva che il vescovo, mentre gli ordinandi stavano in ginocchio sull'altare, conferisse loro «il solenne incarico con preghiera e imposizione delle mani dicendo: In questo modo, adesso, vi conferisco l'ufficio pastorale e predicatoriale secondo il rito apostolico, in nome di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, ed inoltre vi trasmetto il potere e l'autorità, come retti testimoni di Dio e Gesù Cristo, di predicare dentro e fuori la chiesa, di impartire i solenni sacramenti secondo la fondazione propria di Cristo, di riconoscere il peccato a quanti perseverano in esso, di rimetterlo a chi se ne pente, e tutto ciò che concerne questa vocazione di Dio Santo, secondo la parola di Dio ed il nostro uso e costume cristiano» (p. 370 sgg.). Il diritto ecclesiastico vigente prevedeva che potesse predicare nella Chiesa di Stato danese soltanto chi fosse laureato in teologia, ordinato ed ammesso all'ufficio pastorale e di qui adempiente a una serie di altri impegni (cfr. J.L.A. Kolderup-Rosenvinge, *Grundrids af den danske Kirkeret*, København 1838, pp. 66-86).

² *Ingenlunde fordrer at være Lærer*] Il pastore, oltre a predicare, può insegnare. Questo è fatto presente due volte nel *Kirke-Ritual*, cap. 10, art. 2: da un lato, p. 365, viene insegnato ai fedeli a «ringraziare Dio, perché mandi alla nostra Chiesa fedeli maestri e predicatori»; dall'altro, p. 371, il vescovo dice durante il conferimento dell'«ufficio pastorale e predicatoriale» agli ordinandi: «che voi in piena vigilanza e serio zelo, in una vita irreprensibile e in un santo insegnamento, dovete chiedere la gloria del nome di Cristo per migliorare la sua chiesa presso di noi».

³ *Agter den ikke paa Veiret ... ikke efter Skyerne*] Cfr. *Qo.* 11,4: «Chi bada al vento non semina, e chi osserva le nuvole non miete». Più avanti, nel primo discorso, SK ha scritto in bella copia: «poiché chi bada al vento non semina, e chi osserva le nuvole non miete», ma poi l'ha cancellato (cfr. *Pap.* V B 195,6).

⁴ *Lade Talens Forkrænkelighed ... til Uforkrænkelighed*] «Così anche la risurrezione dei morti: si semina corruttibile e risorge incorruttibile», cfr. *1 Cor.* 15,42.

Pensa al tuo Creatore nella tua giovinezza

Predicatore XII, 1 ¹

C'è una verità, la cui grandezza, la cui sublimità si è soliti lodare dicendo di essa con ammirazione che è *oggettiva*, ugualmente valida², sia che la si accetti sia che non la si accetti; indifferente alla particolare condizione del singolo, sia questi giovane o vecchio, felice o triste; indifferente alla sua relazione con questi, che gli arrechi beneficio o danno, che lo trattenga da qualcosa o lo aiuti ad ottenerla; ugualmente valida, che egli la accolga con tutta la sua anima o che la professi freddo e insensibile, che egli sacrifichi la sua vita per essa³ o che se ne serva per un cattivo profitto; indifferente al fatto che sia stato lui a scoprirla o che ripeta quanto ha imparato. Ed il solo la cui comprensione fu vera, la cui ammirazione fu legittima, fu colui che afferrò la grandezza di questa indifferenza, ed in conformità con questa formò se stesso in una oggettività verso ciò che riguardasse egli stesso o qualche altro essere umano come essere umano o propriamente come essere umano. Esiste un altro tipo di verità, o meglio [esistono] altri tipi di verità, che si potrebbero chiamare *preoccupate*. La loro vita non è nell'esaltazione, già per la ragione secondo cui, disonorate come sono, hanno la consapevolezza di non essere pienamente valide in generale, per tutte le occasioni, ma soltanto propriamente per il singolo. Queste [verità preoccupate] non sono indifferenti alla particolare condizione del singolo, sia questi giovane o vecchio, felice o triste; tocca a lui decidere se esse possano essere verità per lui. Esse non sfuggono al singolo, né lo abbandonano, ma continuano a riguardarlo finché egli stesso non se ne distacchi del tutto, [esse] non sono indifferenti seppure egli non riesca a renderle dubbiose circa se stesse. Una tale verità non è indifferente a come il singolo la accolga, se egli se ne appropria di tutto cuore o se invece essa non diventa per lui che una vuota parola, ed anzi proprio questa differenza mostra di essere gelosa di sé; una tale verità non è indifferente al diventare una benedizione o una maledizione, al contrario, questa decisione

¹ *Prædikerens* 12, 1: «E pensa al tuo Creatore nella tua giovinezza, prima che vengano i giorni tristi e giungano gli anni di cui dovrai dire: Non ci provo alcun gusto» [GT-1740].

² *Lige gyldig/ lige gyldig*: Sottile differenza ripresa poi in *Kjærlighedens Gjerninger*.

³ *Lige gyldig, om han bifalder ... lader sit Liv for den*] Cfr. l'appunto datato «Gilleleie, 1 agosto 1835», in *Journalen AA*, ove SK scrive: « Si tratta di trovare una verità che sia una verità *per me*, di trovare l'idea per la quale io voglio vivere e morire. E quale vantaggio potrei mai avere dallo scoprire una cosiddetta verità oggettiva [...] ? Quale vantaggio avrei io da una verità che si ergesse nuda e fredda, indifferente che io la riconosca o no, che mi causa piuttosto un brivido d'angoscia invece di un fiducioso abbandono? » (*Pap.* I A 75, pp. 53 sgg.).

testimonia a dispetto dell'uguale validità; essa non è indifferente al se egli confida sinceramente in essa, o al se, autoingannato, spera di ingannare altri, e questa sua stessa collera vendicativa comprova in conclusione che essa non è indifferente. Come una verità preoccupata non è indifferente a chi l'ha proclamata, così costui continua costantemente ad esser presente in essa, perché lo riguardi di nuovo in quanto singolo.

Una tale verità preoccupata è quella parola provata, ripetuta nei secoli, quale noi abbiamo recitato. E, se potessi ascoltare la voce di chi ha detto questo, potresti renderti conto di quanto fosse egli stesso commosso; e se potessi vederlo di persona, e se tu stesso fossi un uomo giovane, saresti preso dalla stessa partecipazione con la quale si preoccupa di te, mentre piuttosto vorrebbe soltanto destarti a preoccuparti di te stesso. Chi è [mai] quell'uomo che ha detto questo? Noi non lo sappiamo⁴; ma se tu sei giovane, seppure fossi erede al trono e i tuoi pensieri fossero tali da ispirarti l'aspettativa del dominio, ebbene, anche colui di cui parliamo indossò il manto regale, e ciò nonostante riteneva il pensiero sul creatore il miglior pensiero della giovinezza. E se tu sei giovane, seppure la tua vita fosse umile e priva di prospettive future, tuttavia hai la sua parola regale, secondo la quale, nonostante tutto, è il pensiero sul creatore lo splendore più bello della giovinezza. Vedi, dunque, quel racconto di un re che ha detto la parola è un pio desiderio che vuole conciliare la più grande differenza in un'unica comprensione della stessa cosa, attraverso i diversi modi in cui la parola stessa si preoccupa della differenza. Quando qualcuno di natali regali, che un giorno dovrà regnare su regni e paesi, sul muro di una povera capanna vede un'immagine che difficilmente potrebbe darsi in simili ristrettezze, un'immagine la cui stentata sufficienza quasi gli strapperà un sorriso, ebbene, egli cammina nei paraggi finché non legge questa parola come iscrizione dell'immagine, ed è proprio il Predicatore a parlargli, ma il Predicatore era proprio un re. E quando il figlio di un pover'uomo sta attonito nel palazzo, quando pensieri confusi attraversano la sua anima, quando egli stupito vede Sua Maestà Reale, ecco che il

⁴ *Hvo er da denne Mand ... Vi vide det ikke*] Nella versione dell'Antico Testamento [GT] del 1740, il titolo ripetuto in calce ad ogni pagina del *Prædikerens Bog* era »Salomo Prædiker«, espressione coniata da Lutero, che chiama il libro »Der Prediger Salomo«: cfr. *Die Bibel oder die ganze heilige Schrift nach der deutschen Übersetzung Dr. Martin Luthers mit einer Vorrede vom Dr. Hüffel*, Carlsruhe og Leipzig 1836 [ASKB 3]. SK possedeva altresì [ASKB 80] un testo contrario a questa tradizione, che infatti argomentava contro l'identificazione di Salomone come autore: W.M.L. de Wette, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments*, 2 voll., Berlin 1833-42⁴, in part. vol. 1, § 284, pp. 355 sgg.

Predicatore gli parla, e il Predicatore era proprio un re; allora egli si convince a tornare a casa, alla sua umile dimora e alla sua povera immagine sul muro.

Non viene fuori, qui, una conciliazione? Oppure vuoi forse assumere una parvenza di contentezza nel goffo tentativo di sostenere che non desideri ardentemente lo splendore del re; – mentre puoi accontentarti col pensiero del tuo Creatore! Come se questo accontentarsi di poco non fosse merito arbitrario di chi non osa vantarsi, sì, che è peggio, il segno della tua miseria, che testimonia soltanto contro di te! C'è forse qualcosa in questo vasto mondo, non più di quanto non sia capace il mondo intero, in grado di risarcire una persona per il male che avrebbe potuto infliggere alla sua anima⁵ se avesse rinunciato al pensiero di Dio? Ma colui che, cieco com'era, domandò la cosa più alta, costui lasciò intendere che in un certo imperfetto senso afferrava il significato di quanto perdeva. – O forse a te andò in modo diverso? Magari non eri disposto ad acconsentire alla conciliazione semplicemente perché era stato un re ad aver detto la parola; e »un re, dopo tutto, ottiene tutto ciò a cui punta; quando ottiene con un cenno di mano ogni desiderio al più alto grado di piacere, non c'è meraviglia che possa cambiare all'improvviso la sua concezione della vita«. La parola era, sì, piena di significato, ma l'ammonizione non andava presa alla lettera; perché la parola era, sì, preoccupata, ma non preoccupata per un qualche [particolare] singolo, era [piuttosto] una parola di preoccupazione, era accordata alla vita, in quanto attenuata nel dolore, ma nondimeno era soltanto un sospiro da parte della più malinconica interiorità, un sospiro nell'attimo in cui un'anima stanca offre l'addio alla terra, e tuttavia soltanto una bolla⁶ che esplode, per quanto profonde siano le profondità dalle quali emerge. Esiste un tipo di saggezza che piuttosto sceglie il nascondiglio della malattia mentale, e in virtù di questa strana agitazione inganna gli occhi degli uomini su tutto, ma lo stesso sospiro e lo scoppio e l'emozione non riguardano nessuno, nessuno in tutto il mondo, neppure quell'uno del cui cuore il sospiro batte. Alle volte una simile, breve parola si è sentita nel mondo, [come] parola straziante, [ma] un tale linguaggio del cuore non è conciso come il linguaggio del pensiero, bensì si perde nell'atmosfera. Non sarà un faro sul sentiero di nessuno⁷,

⁵ *Giv et Menneske Vederlag ... sin Sjel*] Cfr. Mt. 16,26.

⁶ *Byder Verden Farvel, men dog kun en Boble*] Cfr. Il 4° verso, II° strofe, del salmo di Thomas Kingo »Far, Verden, far vel!«, in *Psalmes og aandelige Sange af Thomas Kingo*, a cura di P.A. Fenger, København 1827, nr. 93, p. 253 [ASKB 203]: «Cos'è tutto ciò / Che il mondo racchiude in una forma leggiadra? / Non altro che ombre e fragori splendenti / Non sono che bolle e bigoncie stridenti / Pezzi di ghiaccio, immondizie e pochezza / Vanità / Vanità».

⁷ *Lys paa Nogens Sti*] «Lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino», cfr. Sal. 119,105.

poiché il sole vuole illuminare la via dell'uomo di giorno, e la luna vuole splendere per lui di notte⁸, ma il fuoco fatuo non vuole brillare nella nebbia notturna, neppure per se stesso. Quando la vita di una persona si avvicina alla fine, quando egli, affaticato e pieno di pensieri⁹, s'intrattiene con la morte quale suo unico confidente, quando il suo spirito ha perso la forza di chiudere i conti in serietà e la morte è diventata consolante, quando la sua volontà ed i suoi scopi non perseguono più niente a lungo termine ma il suo pensiero brancola vagamente nel vissuto mentre l'oblio, impegnato a giornata, lavora la mattina e la sera al servizio della consolazione – e la giovinezza scivola oltre l'anima come un sogno, ebbene, una tale persona, meditando sul più bel significato della vita così come una volta gli apparve, dice a se stessa: Fortunato colui che l'ha fatto! Ma se, accanto a costui, stesse un uomo giovane, ancora del tutto ignaro della vita, egli non parlerebbe in questo modo. Soltanto quando siede da solo, decrepito come una rovina, perdendosi nella malinconia, soltanto allora dice questo, non a qualcun altro, non alla sua propria anima, bensì a se stesso: Fortunato colui che l'ha fatto. E come il competente in medicina riconosce che ci sono linee sul volto che sono linee della morte, così una persona competente in psicologia sa che questo scoppio significa che lo spirito vuole estinguersi. Lo scoppio può avere il suo significato, ma cercherebbe invano, in esso, la forza dell'ammonizione, perché qui non c'è fede, fede nel proprio aver compiuto il bene, o nell'esserci riuscito di un altro. E colui che ascolta impazientemente una simile parola, il più delle volte si trova egli per primo in una condizione simile, o almeno ha un triste presentimento che qualcosa di simile gli accadrà, e perciò entrambi cercano consolazione e sollievo in questa debolezza, nella quale l'ammonizione non li disturba, ma ove [anzi] su di loro si stende la benedizione dell'ammonizione. – »Tutto è vanità e fatica inutile«, dice il Predicatore¹⁰, e una tale parola sembra avventata come un ingegnoso giocattolo, spensierata come un enigma irrisolto e malinconica come una bevanda narcotizzante che rende quest'ultima

⁸ *Thi Solen ... om Dagen, og maanen ... i Natten*] «Di giorno non ti colpirà il sole, né la luna di notte», cfr. *Sal.* 121,6.

⁹ *Mødig og tankefuld*] Probabile allusione allo scritto edificante di F.C. Lütken, *Hellige Opmuntringer i mødige og tankefulde Stunder*, København 1764, ove, sotto il titolo »Al lettore«, p. 4, sta scritto: «Io li ho chiamati *Santi incoraggiamenti nei momenti affaticati e pieni di pensieri*, non tanto perché furono scritti in tali momenti di fatica e pienezza, ma meglio perché vengano letti in questi momenti». SK, però, ne possedeva un'edizione del 1847 [ASKB 260], dunque è abbastanza dubbio faccia riferimento – tre anni prima – al passo succitato.

¹⁰ *Det er Altsammen Forfængelighed og ond Møie ... Prædikeren*] «Quale utilità ricava l'uomo da tutto l'affanno per cui fatica sotto il sole?», cfr. *Qo.* 1,3; «Ho visto tutte le cose che si fanno sotto il sole, ed ecco, tutto è vanità e un inseguire il vento», cfr. *Qo.* 1,14.

[condizione] peggiore della prima¹¹. Il Predicatore ha già detto più di una parola che potrebbe essere sempre benefica per [il solo] esser stata detta, se può aiutare qualcuno a salvare se stesso dal provare la stessa esperienza o almeno a farlo desistere dalla vana brama di essere sempre più sapiente; ma la parola letta è di quel tipo, e chissà se il Predicatore non abbia detto tutte le cose precedenti solo per questa e per colpa di una simile parola, e chissà ch'egli non avrebbe rinunciato volentieri a dire tutto il resto se solo qualcuno avesse seguito questa parola! Bene dice, infatti, il Predicatore, che »anche infanzia e giovinezza sono vanità« (XI, 10) e per questa ragione persino aver fatto ciò che egli richiede »che il tuo cuore si rallegri nei giorni della tua giovinezza, che tu segua le vie del tuo cuore e i desideri dei tuoi occhi« (XI, 9) è vanità; ma ha mai detto, il Predicatore, che pensare al proprio Creatore in giovinezza è fatica inutile, o che aver pensato a lui in giovinezza almeno una volta può rivelarsi essere vanità? Forse ha mescolato quanto aveva detto riguardo a questo con tutto il resto o magari è il modo in cui diceva queste cose agli antipodi di quello per dire il resto? Non ha, egli, diluito tutto nella vanità¹² così che il benedetto ed eterno significato del suo pensiero possa meglio apparire, così che esso possa legare l'anima errante in obbedienza all'ammonizione? Egli non dice come al solito: così rallegriati nella tua giovinezza così allontana la pena, dove l'espressione stessa, a lasciar indifferentemente cadere quanto detto, suggerisce che ciò di cui egli sta parlando è questione di indifferenza. Egli ha omesso questa piccola casuale parola, e, come il discorso sulla vanità procede e sembra voler gettare tutto nella vanità, così il Predicatore si erge a risolvere la questione di modo che essa non superi i suoi limiti¹³, per fermare la vanità con la specifica espressione dell'ammonizione: Pensa, *perciò*, al tuo Creatore. Egli non parla come se questo pensiero fosse un pensiero solo per la giovinezza, che pur deve diventare una cosa del passato; egli non parla di questo come se fosse qualcosa di passato che ha avuto significato una volta, qualcosa di passato che era desiderato, che ha avuto significato una volta, no, il significato della giovinezza è precisamente il significato di questo pensiero, e precisamente partendo dal significato di questo pensiero la giovinezza sarà assicurata contro l'essere vanità, assicurata contro il sembrare una volta vanità. Egli non parla come uno che desidera,

¹¹ *Det gjør det Sidste værre end det Første*] Cfr. Mt. 12,45.

¹² *Opløst Alt i Forfængelighed*] Cfr. Qo. 1,14; 2, 11-17; 3,19; 9,9 (Ogni attività è vanità); 2, 1-26; 4, 7-16; 6,12 (gioia e beni); 2, 15-26; 7,6 (saggezza e conoscenza); 4,4; 7,15; 8, 10-14 (diritto, equità e giustizia); 5,9; 6, 2-9 (denaro, proprietà e onori); 11,8 (anni felici e giorni bui); 11,10 (infanzia e adolescenza, anch'esse un soffio), nonché le affermazioni di apertura e chiusura, ancora con «*Forfængelighed*» (oggi *Tomhed*) come parola-chiave: 1,2 e 12,8.

¹³ *At den ikke kommer videre end til sin Grændse*] Cfr. Gb. 38,11.

né come uno che brama, né come uno che sviene, ma col potere della convinzione, con l'autorità dell'esperienza, con l'affidabilità della competenza acquisita, con la lieta fiducia della franchezza, con la forza della serietà, con la preoccupazione dell'ammonizione egli parla al giovane. Egli non parla in maniera indefinita della giovinezza in generale, ma, come il singolo non capisce in termini generali chi è giovane poiché un tale comprendere appartiene a un'età più avanzata, e invece comprende per quanto lo riguarda personalmente, precisamente in questo modo il Predicatore vuole che l'ammonizione sia compresa. Poiché questa è la preoccupazione nell'ammonizione, che, per quanto un pensiero possa esser ripetuto a iosa e riguardare un'innunerevole moltitudine, tuttavia ogni volta esso parla al singolo; da allora esso è come se avesse parlato al singolo soltanto, come se fosse soltanto per amor suo, come se non fosse preoccupato del resto del mondo ma si preoccupasse di lui, così preoccupato che farebbe una buona azione se egli la accettasse. In tal modo suona la parola, e seppure tu sconsideratamente o tristemente tentassi di ingannare il Predicatore, o di imbrogliarlo circa l'ammonizione, il che sarebbe altamente deprecabile, tu comunque non ci riusciresti, il Predicatore non ha meritato nessuna ambiguità.

Così il Predicatore parla ammonitore, e qualora tu fossi giovane, seppure ti fossi iniziato precocemente a una maggiore saggezza, tuttavia egli parla a te; e qualora tu fossi giovane, seppure fossi più ingenuo, non dovresti fermarti implorante dinanzi alla porta della saggezza, poiché la preoccupazione del Predicatore è anche per te, ed egli non dice semplicemente che tu debba pensare al tuo Creatore, ma ti ammonisce a farlo; e qualora tu fossi giovane, seppure fossi felice, se anche fossi triste, privo di preoccupazioni o scoraggiato, chiunque tu sia, tuttavia è a te, proprio a te che egli parla, a te a cui l'ammonizione si rivolge, come pure la ragione dell'ammonizione: »Prima che vengano i giorni tristi e giungano gli anni di cui dovrai dire: Non ci provo alcun gusto«. Per questo motivo egli ha precedentemente cercato di scuotere la tua anima dalle sicurezze al fine di mostrarti la vanità della vita, impedendo »il credere invano« (*Cor.* XV, 2), poiché altrimenti la sua ammonizione, per quanto fosse ben intenzionata, rimarrebbe sempre una vanità, o meglio una cosa seria che [però] sarebbe stata presa invano. La giovinezza infatti non pensa ai giorni tristi, e non comprende cosa vuol dire »il rumore del mulino s'indebolirà e tutte le figlie del canto finiranno sfinite« (XII, 4), e si trattiene dal fare ciò che prevalentemente capisce per qualche altra età; e quando i giorni tristi arrivano, e il rumore del mulino s'indebolirà

e le figlie del canto finiranno sfinite, allora non si sarà pensato al proprio Creatore in giovinezza e si sarà perduta non solo la giovinezza ma anche la comprensione del pensiero della giovinezza sul Creatore.

Perciò il Predicatore si rivolge al giovane ammonendolo; ma chiunque voglia parlare di questa parola appena letta si sforzi di chiarire in questo discorso il pensiero contenuto nella parola e il discorso stesso; poiché »se la tromba emette un suono confuso, chi si preparerà al combattimento« (I Cor. XIV, 8)? Ma questo discorso è chiaro, cos'altro significa se non [che] riguarda ognuno, che parla a qualche uomo per edificazione? Questo è proprio il caso in cui la verità preoccupata dell'ammonizione s'indirizza al singolo in una particolare circostanza della vita; ma il discorso al riguardo deve nondimeno vigilare perché l'edificazione non si regga sull'accidentale, vigilare, al di là dell'invidia dell'accidentale, perché non entri in conflitto e in contraddizione con ciò che altrimenti è edificato; poiché sarebbe solo un'edificazione falsa e nient'altro che un insano divertimento causato da una preferenza o da un desiderio sbagliato che subito dopo aspira al cattivo. Se si vuole essere edificati dal pensiero della vecchiaia, ma in un modo particolare così che la giovinezza non potrebbe essere edificata dallo stesso pensiero, ebbene, l'edificazione stessa sarebbe falsa. Se uno vuole parlare per edificazione a un uomo vecchio dicendogli che presto tutto sarà finito, egli potrebbe con questo discorso disturbare il giovane, poiché questi come potrebbe non diventare scoraggiato e alla lunga stanco di una vita al termine della quale si dice che la cosa migliore è che presto tutto sarà finito? Ma una tale edificazione è un'impostura, un compromesso fraudolento, perché nell'esser vecchi non c'è alcun vantaggio così come non ce n'è uno piccolo nell'esser giovani. Se si pensa che la giovinezza sia un vantaggio, si disdegna l'edificazione, e si vuole soltanto sentire chi la pensa allo stesso modo, il discorso mondano dei cospiratori su quanto elettrizzante mai sia essere giovani. Se si pensa, in riferimento al pensiero del Creatore, che la giovinezza sia una decisa opportunità che mai più si potrà riscattare, chi oserebbe parlare con qualcun altro di questa per il timore che sia troppo tardi, per il timore che il pensiero dell'edificazione si sia trasformato in un pensiero della terrificazione? Ma non è questo il caso. Perciò, quando le Sacre Scritture pongono come condizione per entrare nel regno dei cieli che si ridiventi bambini¹⁴, questo discorso è per l'appunto edificante, in quanto si rivolge ad ognuno, mentre se fosse inteso altrimenti sarebbe il discorso più sciocco e

¹⁴ *Den hellige Skrift ... bliver Barn paa ny*] Cfr. Mt. 18,3.

tetro mai sentito al mondo, poiché il bambino stesso non sa cos'è essere bambino. Ciò che vale per l'infanzia vale anche per la giovinezza, ad eccezione della differenza secondo la quale così come la giovinezza passa, così rischia pure di esser persa e sprecata. In tal modo il discorso sulla giovinezza può bene procurare la singola, individuale preoccupazione, ma se il discorso rende impossibile il favore di questa alla sua rassicurazione, di diventare una tristezza oltre il passato che serva al suo miglioramento, allora il discorso non è edificante, ma mondano, discorde e confuso. Per un altro verso, se il discorso influenzerà un giovane singolo a prevenire i postumi penosi della negligenza, dovrà bene ingraziarsi il significato della giovinezza presso costui, sebbene il discorso, che riguarda l'autorità, se ne faccia solo garante innanzi.

Pensa al tuo Creatore nella tua giovinezza

Pensa al tuo creatore nella tua giovinezza; poiché in giovinezza si fa ciò che è più naturale e ciò che è meglio, e se uno preserva da tutto il resto della sua vita il pensiero della sua giovinezza avrà compiuto un'opera buona. È questo il nostro elogio della giovinezza, sebbene, benché la giovinezza sia lodata abbastanza spesso, raramente si sia sentito [un elogio del genere]. Come deve essere dannoso per un tenero bambino che tutti debbano prenderlo per mano, così questo elogio sembra esser dannoso per la salute della giovinezza. Quando l'amicizia falsa o avventata della desolazione si approprierà della parola, non infetterà, forse, con la sua irascibile insania, non porterà un'inquietudine lancinante e un anelito snervante nella spensierata sicurezza della giovinezza? Solo perché la desolazione è invidiosa della giovinezza, si deve allora rendere quest'ultima invidiosa di se stessa e perplessa circa se stessa? Si prenda la giovinezza nello stesso modo in cui si prende per mano il tenero bambino, ma non si faccia per questo nemmeno il contrario; non si faccia il vecchio prima del tempo, per paura di bere l'amarezza di non esser riusciti ad esser giovani quando si doveva essere giovani, e in un secondo tempo [per paura di] bere l'amarezza che non sia stato consentito di esser giovani quando si era giovani. Il Predicatore non è così. Quando la giovinezza si trova con letizia e gioia in una casa di festa¹⁵, allora il Predicatore non è una figura disperata che vuole trascinare in una passione scatenata e nel mero godimento del momento; non è uno spettro angosciante che vuole dimenticare se stesso nel cerchio della giovinezza; non è uno

¹⁵ *I Gjestebudshuus*] «È meglio andare in una casa in lutto che andare in una casa in festa», cfr. *Qo.* 7,2.

stolto secondo la cui immaginazione egli, malgrado sia anzianotto, tuttavia è giovane; ma neppure è un uomo scontroso e imbronciato che non sa gioire con quelli che sono nella gioia¹⁶. Egli va con gioia, e quando la giovinezza si è svagata di tutto cuore, ha anch'egli danzato sfinito, non precisamente per la vita, in quanto la giovinezza non dovrebbe farlo, ma per la sera, ecco, allora il Predicatore siede in una stanza all'interno della sala da ballo, e parla più seriamente. Ma egli compie il passaggio tanto naturalmente quanto la giovinezza, la quale è persino capace, sebbene con un sorriso sulle labbra e con [un certo] entusiasmo, di ascoltare lodevolmente discorsi su quanto vi è di più alto e di più santo. Lascia, sì, che »la giovinezza indossi una corona di rose appena sbocciate prima che appassiscano« (*Sap.* II, 8); ma non lasciare che nessuno insegni questo ad essa, che le insegni a farlo »come in giovinezza« (*Sap.* II, 6), così da influenzarla o da portarla in altro modo a una »ragione sbagliata« (*Sap.* II, 1), in quanto era questa l'unica cosa da fare; poiché il pensiero sul Creatore è la Gloria più bella della giovinezza, è come una giovane rosa, ma che non appassisce.

Nella giovinezza si fa ciò che è *più naturale*¹⁷; poiché colui che pensa ciò che è più naturale può pensare questo pensiero con tutti i suoi altri pensieri; e colui che pensa ciò che è più naturale, costui non ha bisogno di cambiarsi per poterlo pensare, né ha bisogno di cambiare il pensiero per poterlo pensare, poiché egli trova nel pensiero quella uguaglianza propria dell'infanzia che fa del gioco il migliore¹⁸. Così questa parola del Predicatore è già una prova del fatto che questo pensiero debba essere il più naturale per la giovinezza. Se egli non l'ha detta alla giovinezza, forse è perché ha dovuto fare una lunga preparazione. Egli deve forse aver provato che un Dio esiste¹⁹, e quando poi trattene un allievo più occupato degli Ebrei nella terra di Gose²⁰ perché, sotto la sua supervisione, educasse se stesso alla verità, avrebbe potuto confidare di aver raggiunto il punto in cui Dio divenne creatore. Sì, è andata così. Quando ci si fa più vecchi, tutto diventa così misero. Dio nei cieli deve sedersi e aspettare la decisione circa il suo destino, sebbene egli esista, e finalmente viene a esistere con l'aiuto di una qualche dimostrazione; gli esseri umani devono trovarlo

¹⁶ *Glæde sig med de Glade*] «Rallegratevi con quelli che sono nella gioia, piangete con quelli che sono nel pianto», cfr. *Rom.* 12,15.

¹⁷ *I Ugdommen gjør man det naturligst*] Cfr. *Pap.* V B 194.

¹⁸ *Det Lige i Barnlighed ... gjør Legen til den bedste*] Cfr. N.F.S. Grundtvig, *Danske Ordsprog og Mundheld*, København 1845, p. 60 [ASKB 1549].

¹⁹ *Beviist, at der er en Gud til*] Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1794⁴, in part. pp. 620-658 [ASKB 595]. Cfr. anche SK, *Philosophiske Smuler*, in *SKS* 4, pp. 245-249.

²⁰ *Mere beskæftiget end Jøderne i Gosen ... trælle sig*] Cfr. *Es.* 1.

mentre si decidono le varie questioni. Si supponga che una persona muoia prima del tempo; si supponga che, quando le questioni vengono decise, non si sia abituati a pensare a Dio come al proprio Creatore, e allora la gioia è finita! Il Predicatore non parla in questi termini, ma offre la sua parola così come una persona amichevole pone il felice futuro di un bambino nella culla, e la giovinezza lo comprende immediatamente. Comprende immediatamente che c'è un Dio, poiché la casa di Dio per il giovane segue al villino di suo padre ed è del tutto naturale che sia lì. Ma quando ci si fa più vecchi, la strada per la chiesa spesso è molto lunga; quando il tempo è rigido in inverno, fa molto freddo in chiesa; quando il canto degli uccelli riempie i boschi d'estate, la chiesa non è affatto in programma. Per la giovinezza, Dio sta qui a portata di mano; nel bel mezzo della gioia e del dolore, ascolta la voce di Dio che chiama; se non la ascolta, mancherebbe immediatamente, non ha imparato scappatoie, non sa come nascondersi – finché non la ascolta di nuovo. Quando ci si fa più vecchi, c'è una lunga strada per il cielo, e il rumore sulla terra rende difficile ascoltare la voce, e se non la si ascolta il rumore sulla terra renderà facile che non le si risponda. – La giovinezza comprende immediatamente che questo non è meraviglioso; ma è di nuovo la spiegazione a non essere meravigliosa! Ci fu un pensatore²¹, la cui memoria è ammirata, che pensò che il miracolo fosse una caratteristica del popolo ebreo, il quale in un modo peculiare balzò oltre le cause intermedie per raggiungere Dio. Ma se noi indichiamo alla giovinezza chi non è cresciuto in quella nazione, non pensi che la meraviglia del miracolo si manifesterebbe anche qui? E non pensi che l'età adulta oserebbe dimenticare completamente cosa appartiene essenzialmente alla giovinezza e cosa non appartiene a una nazione particolare come qualcosa di accidentale? Quando ci si fa più vecchi, invece, sopraggiungono le cause intermedie; e se qualcuno raggiunge Dio attraverso la lunga strada delle cause intermedie, egli può dire di venire da molto lontano; egli viene, se raggiunge Dio, attraverso molte morti lungo la via. Ma questa colpa è delle cause intermedie o dei pellegrini? – La giovinezza comprende immediatamente che Dio è creatore, che egli ha creato »il cielo e la terra e tutte le cose che sono in essi²²«. »Tutto ciò che si trova in essi« è un'espressione vasta: si addice, questa, alla

²¹ *Der var en Tænker ... for at naae til Gud*] Cfr. B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, in Id., *Opera Philosophica Omnia*, a cura di A.F. Gfrörer, Stuttgart 1830, in part. cap. 6, »De Miraculis«, pp. 142-144 [ASKB 788], nonché *Pap.* IV A 190.

²² *Himmel og Jord med alt hvad som derudi befindes*] Cfr. N.E. Balle - C.B. Bastholm, *Lærebog i den Evangelisk-christelige Religion, indrettet til Brug i de danske Skoler*, København 1791, in part. cap. 1, par. 1, § 2 [SK possedeva un'edizione del 1824, ASKB 183], p. 5; cfr. anche *Gjentaagelsen*.

giovinezza? Che cosa ha visto la giovinezza? Essa ha appena dato un'occhiata nel mondo; che cosa sa la giovinezza del mondo, in confronto a chi ha circumnavigato la terra? Ma la giovinezza sa di Dio, e suppone di non essere lontana da Dio²³, si tratta di trovarlo, non di cercarlo sovrappensiero. Ci fu un pensatore che divenne un eroe per la sua morte: egli ha detto che avrebbe saputo dimostrare l'esistenza di Dio con un solo filo di paglia²⁴. Lasciamo tenere al pensatore la sua dimostrazione, diamo il filo di paglia alla giovinezza, ebbene, essa non può dimostrare alcunché; ma fino a che punto si ha bisogno di questo, quando si ha un filo di paglia – e Dio! Quando ci si fa più vecchi, sopraggiunge la prova, e la prova è un distinto viaggiatore che osserva tutto con ammirazione. – La giovinezza comprende che Dio ha creato il mondo, e che lo fece seimila anni fa. Ma comprende immediatamente – quale meraviglia se per la giovinezza sono seimila anni fa oppure ieri²⁵. Quando ci si fa più vecchi, seimila anni sono molti anni; allora ci si accorge che sono seimila anni da che il mondo è stato creato, e gli stessi seimila anni da quando tutto è tanto buono²⁶.

Ma proprio come la giovinezza pensa del tutto naturalmente che Dio è creatore, altrettanto naturalmente pensa che ciò segua come una conseguenza; e in quanto non sente alcun bisogno di sprecare tempo nel penetrare il primo, prontamente comincia il secondo. Ma cos'è che segue come una conseguenza? Quando ci si fa più vecchi e più sensibili, molte cose strane seguono come una conseguenza; si va verso un pensatore precedente nel tempo²⁷, lo si chiama dopo uno successivo, o gli si dà un altro nome, e si fanno altre cose simili che non appartengono né a Dio né a se stesso, ma solo al giudizio del mondo. La giovinezza però ha già intaccato il primo tramite l'ultimo, poiché cosa segue più da vicino che una conseguenza del primo da ciò che

²³ *Gud ... ikke skal være langt borte*] Cfr. *At.* 17,27-28.

²⁴ *En Tænker ... et eneste Halmstraa ... Guds Tilværelse*] Il riferimento è a Julius Caesar Vanini (1585-1619). Cfr. W.D. Fuhrmann, *Leben und Schicksale, Geist, Charakter und Meynungen des Lucilio Vanini, eines angeblichen Atheisten im Siebzehnten Jahrhundert; nebst einer Untersuchung über die Frage: war derselbe ein Atheist oder nicht?*, Leipzig 1800, pp. 117 sgg.; G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a cura di C.L. Michelet, 3 voll., Berlin 1836 [ASKB 557-559], vol. 3, in *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke. Vollständige Ausgabe*, 18 voll., Berlin 1832-45, vol. 15, p. 244.

²⁵ *Hvad er sex tusind Aar ... den Dag igaar*] Cfr. *Sal.* 90,4.

²⁶ *Alt var saare godt*] Cfr. *Gen.* 1,31. L'espressione «saare godt», «tanto buono», non compare in alcuna versione ufficiale della Bibbia dal 1550 al 1770 (apparirà nella traduzione autorizzata dell'Antico Testamento a partire dal 1931). Tuttavia, essa figurava nella traduzione del Pentateuco curata da Hans Tausen nel 1535, così come in *Dr. M. Luthers liden Catechismus* del 1693 (SK ne possedeva un'edizione del 1849, ASKB 189), nonché in S.B. Hersleb, *Lærebog i Bibelhistorien. Udarbejdet især med Hensyn paa de høiere Religionsklasser i de lærde Skoler*, København 1826³ [ASKB 186-187]. In *Forordnet Alter-Bog for Danmark*, København 1830 [1688], il passo inquisito della *Genesi* presenta il «saare godt» nel Rituale Nuziale, p. 261 [ASKB 381].

²⁷ *Saa gaar man ud over en tidligere Tænker*] Cfr. l'articolo di C. Ullmann, *Theologiske Aphorismer* (1844), in «*Tidsskrift for udenlandsk theologisk Litteratur*», a cura di H.N. Clausen e H.M. Hohlenberg, København 1844, pp. 715 sgg., sulla querelle tra «komme ud over» e «gaa ud over».

giaceva tanto vicino da non esser mai sembrato una sua conseguenza e che invece segue in addizione come una conseguenza? Cos'altro vuol dire l'ultimo se non che il ringraziamento è quieto nell'umiltà, che la confidenza resta nella fanciullesca fiducia, che il dolore oltre il disturbo dell'armonia è così profondo che la pace non può assentarsi a lungo, la preoccupazione così fanciullesca che la giovinezza non ha bisogno di andare lontano per vivere una volta di nuovo, per esser toccata ed essere in Dio²⁸?

E nella giovinezza si fa ciò che è *meglio*; infatti pensa un pensiero migliore colui che ce l'ha sempre a portata di mano e tuttavia lo nasconde più profondamente; non lo cercherà fuori mano per trovarlo colui che non lo cercherà tra più cose per trovarlo.

La giovinezza non ha molti pensieri, ma da questo segue soltanto che è capace di nascondere al meglio quell'unico che ha, sebbene se ne serva sempre. Quando ci si fa più vecchi, si hanno più pensieri; e quando uno di essi si perde, si fa come quella donna²⁹: si accende la luce e parte la ricerca, e nel frattempo si lasciano le altre 99 cose a se stesse³⁰. Oppure uno pensa che il pensiero è perduto ma non fa che perdere tempo nel cercarlo, dal momento che non era che un'illusione. Cose del genere non possono accadere alla giovinezza; poiché, quando si ha un solo pensiero, dove [mai] lo si può perdere! Quando si hanno più pensieri, si è come colui che ha più abiti da indossare. Svelto se ne infila uno, presto un altro. Ma la giovinezza ha un solo pensiero, che aderisce sempre bene, e non si perde tempo nello sceglierlo. Per un altro verso, il posto in cui i più vecchi perdono i loro pensieri è lo stesso della giovinezza, e minore lo spazio; ma quando si ha un solo pensiero, si può avere un buon posto preciso e uno spazio ampio. – La giovinezza non ha visto molta gente, ma questo non significa che non possa attenersi di tutto cuore al genere umano e all'umano. Ci fu un saggio pagano³¹ che, ridicolizzato dalla folla, decise di ridicolizzare gli altri: egli andava in giro per giorni con la sua lanterna a cercare *l'uomo*. Non lo si può ridicolizzare, poiché colui che da giovane non ha trovato l'uomo ha tanto più bisogno della lanterna. Quando ci si fa più vecchi, allora si vedono più uomini, separati e riuniti, ma se dalla giovinezza in poi non si ha *l'uomo*,

²⁸ *At leve, røres og være i Gud*] Cfr. *At*. 17,28.

²⁹ *Da gjør man ligesom hiin Kvinde ... leder om den*] Cfr. *Lc*. 15, 8-9.

³⁰ *Imidlertid lader man de 99 andre skjotte sig selv*] Cfr. *Lc*. 15, 4-6.

³¹ *Der var en hedensk Viis ... søge Mennesket*] Diogene di Sinope (412-323 a. C.); cfr. *Diogen Laërteses filosofiske Historie, eller: navnkundige Filosofers Levnet, Meninger og sindrige Udsagn, i ti Bøger*, trad. di B. Riisbrigh, a cura di B. Thorlacius, 2 voll., København 1812, vol. 1, 6° libro, cap. 2, par. 41, p. 247 [ASKB 1110-1111].

allora cosa [mai] si trova, e quel tale che lo trova, cos'altro [mai] può trovare al di là del pastore e del maestro di scuola, dei suoi pari e di tutti gli altri che già conosce sin da casa; cos'altro [mai] trova che possa sostituire ciò che è meglio, che egli [nel frattempo] ha perso poco a poco? Va allo stesso modo col pensiero su Dio. Quando i più vecchi trovano di nuovo questo pensiero, cos'altro trovano se non ciò che avevano [già] trovato nella giovinezza? Nella giovinezza egli pensò questo, e la prima volta che lo pensò fu come se avesse già pensato una eternità. È più difficile pensarlo negli anni con una tale memoria imperitura. Quando si è più vecchi, allora solitamente questo pensiero ha soltanto il suo tempo; e così deve essere. Altri pensieri hanno il loro tempo, tutto diventa calcolato; e seppure si vivesse nell'abbondanza, per quanto riguarda questo pensiero si vivrebbe a stento. Ma la giovinezza è il tempo della sovrabbondanza. Quando si diventa più vecchi, non si cresce ulteriormente, ma la giovinezza è il tempo della crescita, ed essa cresce insieme a quel suo unico pensiero, [proprio] come gli amanti che crescono insieme. Quando si diventa più vecchi, allora si esamina il proprio pensiero e ci si sofferma. Poiché si cresce meglio nel nascondimento, e tuttavia un uomo non cresce mai, fisicamente parlando, come nei nove mesi in cui giace nel grembo materno, e, spiritualmente parlando, mai tanto quanto nella vita occulta della giovinezza, quando egli sviluppa una crescita divina³². Quanto più si diventa vecchi, tanto più si fa dettagliata la contabilità, e tuttavia quel pensiero sul Creatore è ciò di cui il maestro elementare parlava così tanto, è il riporto, quello per cui, se lo si dimentica da qualche parte, il calcolo non torna.

Lascia che dell'infanzia se ne occupino gli angeli, che sempre vedono il volto di Dio³³; ma alla giovinezza accorda, o Signore, un'assistenza amichevole, che le impedisca di perdere ciò che è meglio. Guarda a colui che froda vedove e orfani³⁴, ma guarda anche a colui che spoglia la giovinezza di quel pensiero, sebbene le avesse dato tutto il resto! Guarda a colui che ha spostato i confini del povero³⁵, guarda a colui che ha spostato i confini della giovinezza!

Pensa al tuo Creatore nella tua giovinezza; poiché questo pensiero ritorna di continuo e una volta o l'altra potrà aiutarti a pensare al creatore in modo più naturale

³² *Voxer en guddomelig Vækst*] Cfr. Col. 2,19.

³³ *Englene, der altid see Guds Aasyn*] Cfr. Mt. 18,10.

³⁴ *Vee Den, der besviger Enker og Faderløse*] Cfr. Dt. 27,19; Mt. 23,14.

³⁵ *Vee Den, der flytter Armodens Grændseskjel*] Cfr. Dt. 27,17; 19,14.

e migliore, sebbene l'aiuto più specificamente debba intendersi in rapporto al singolo.

È dura, dicono gli uomini, separare ciò che è intimamente unito³⁶; eppure è tanto più dura quando il pensiero della giovinezza sul Creatore è separato dal Creatore. La lingua umana dice poco di questa preoccupazione, in quanto non solo il suo parlare ma la stessa lingua è tanto egoista da parlare solo dei propri affari, e poco di Dio, la cui preoccupazione è [invece] la separazione.

Ma cos'è, poi, che li separa? Mio ascoltatore, tu stesso non potresti sapere cosa fu ciò che separò te, e allo stesso modo il singolo non potrebbe sapere cosa fu a separarlo da Dio, seppure il separante fosse altamente diverso rispetto al differente! Forse fu l'età a separarli, il che spiegherebbe perché l'uno invecchia mentre Dio resta sempre lo stesso³⁷. Egli non va di certo rimproverato per il suo invecchiare; al contrario, merita lodi, se un uomo a tal proposito conosce il tempo e l'ora³⁸; infatti non c'è niente di più desolante del vedere un mendicante infelice i cui occhi e il cui aspetto impietosiscono chiunque, come se ancora sembrasse giovane, o [del vedere] il povero, che, malgrado sia in là negli anni, ancora si sostiene nella menzogna di avere la giovinezza per sé; o [del vedere] l'indifeso che non possiede altra arma contro gli anni all'infuori dell'impotente desiderio di essere ancora giovane. Invece, per colui che conosce il tempo e l'ora e l'opportunità, ebbene, la separazione è meno impressionante, ed [anzi] costui è il più lontano dall'aver dimenticato la propria giovinezza, che pure egli ha vissuto, desiderando riaverla indietro giorno e notte. Se un uomo sarà tanto fortunato nel diventar vecchio, da non notare in nessun momento la separazione, la quale preparerà un altro tipo di comprensione³⁹, noi non lo sappiamo; ma i più, separati da quanto appartiene loro in giovinezza, lasciando la casa del padre e le cure della madre, sono ancora più separati da se stessi, così come sono separati da Dio.

Forse, nella misura in cui egli diventa più vecchio, tanto più viene a comprendere con gli anni, e con la comprensione la conoscenza, e con la conoscenza la pena, e con

³⁶ *Det er tungt ... at skille dem ad ... forenede*] Cfr. La novella di St. St. Blicher, *Hosekræmmeren*, in Id., *Samlede Noveller*, København 1833, vol. 1, pp. 234 sgg. [ASKB 1521-1523]: «Den største Sorg udi Verden her / Er dog at skilles fra den, Man har kjær», nonché il successivo adagio, nr. 8900, «Det er let at skille dem ad, der alrid have holdt sammen», in E. Mau, *Dansk Ordsprogs-Skat*, 2 voll. København 1879, vol. 2, p. 276.

³⁷ *Gud altid blev den Samme*] Cfr. *Balles Lærebog*, cit., cap. 1, sezione 3, § 2, nonché *Sal.* 102,28 e *Ebr.* 1,12.

³⁸ *Kjender Tiden og Timen*] Cfr. *Mt.* 24, 48-51; 25,13; *Ap.* 3,3.

³⁹ Cfr. SK, *Ved Anledningen af et Skriftemaal* [In occasione di una confessione], in: *Tre Taler ved tænkte Leiligheder*, 1845, ancora inedito in italiano.

l'aumento della conoscenza l'aumento della pena⁴⁰. Ma, formato ed educato in tal modo, il semplice divenne per lui più difficile, e da che senza questa guida volle decidere da solo, tutto divenne ancora più difficile. – Forse egli scelse la guida del pensiero, e nella convinzione di non dovere niente a nessuno lasciò questo seme a sé e lasciò che un pensiero si sviluppasse al di là degli altri, finché l'Infinito si sarebbe probabilmente manifestato da sé a lui fino a fargli girare la testa. Più si fissava verso di esso più il suo occhio perdeva il suo potere visuale per tornare indietro verso la finitezza. – O forse il desiderio lo accecò, la vita gli sembrò uno scherzo, e lasciò che Dio si addolorasse nei cieli nel mentre egli sceglieva la gioia, e lasciò che l'entusiasmo parlasse invano su contese e liti, coraggio nel pericolo, pazienza nelle tribolazioni⁴¹, amore nella vita, vittoria nella morte⁴², ricompensa nei cieli⁴³, mentre egli lasciava che ogni giorno avesse il suo piacere⁴⁴. Forse la preoccupazione mondana per il cibo e i vestiti⁴⁵ spezzò la sua mente al punto che non fece né l'una né l'altra cosa⁴⁶. – Forse assoggettò se stesso a una serietà inconsolabile che tramutò la vita di quaggiù in una schiavitù, Dio nei cieli in un Signore severo, la sua volontà in una terribile legge, ed in tal modo vagò in un deserto senza trovare alcuna oasi⁴⁷. – Forse furono il peccato e la perdizione ad ergersi separati tra lui ed il pensiero della giovinezza su Dio, e la collera della separazione sembrò rendere impossibile una comprensione. Potremmo proseguire ulteriormente, ma a quale fine? Quando c'è la separazione, non è tanto importante fissarsi alla ragione o addolorarsi per la separazione, che può manifestarsi in un modo assai diverso quando i giorni tristi di cui parla il Predicatore sono giunti o quando la *Ritirata* sta per avere inizio. In quanto il primo libro nel Vecchio Testamento è stato chiamato Genesi, e il secondo Esodo⁴⁸, un terzo libro nella vita dell'uomo potrebbe dirsi La Ritirata. Si rende evidente la necessità di tornare indietro, a ciò che una volta era così bello, ma che da allora è stato disprezzato, dimenticato, svalutato, irretito, e al quale ognuno, nondimeno, adesso, fa ricorso con una certa vergogna. E la vergogna è comprensibile, non importa quale

⁴⁰ *Med Kundskaben ... forøgede Græmmelse*] «Perché molta sapienza, molto affanno; chi accresce il sapere, aumenta il dolore», cfr. *Qo.* 1,18.

⁴¹ *Taalmod i Trængsler*] Cfr. 2 *Cor.* 6, 4-5; *Rom.* 5,3. Lutero traduce: «Sappiamo che la tribolazione richiede pazienza».

⁴² *Seier i Døden*] Cfr. 1 *Cor.* 15,54.

⁴³ *Løn i Himmelen*] Cfr. *Mt.* 5,12.

⁴⁴ *Lod hver Dag har sin Lyst*] Cfr. *Mt.* 6,34.

⁴⁵ *Verdslig Bekymring for Føde og Klæder*] Cfr. *Mt.* 6, 31-32.

⁴⁶ *Saa han hverken gjorde det Ene eller det Andet*] Cfr. *Pap.* V B 195,6.

⁴⁷ *Vendrede han i en Ørken uden ... Vederqvægelse*] Cfr. *Es.* 17, 1-7; *Sal.* 78, 15-16.

⁴⁸ *Den første Bog ... Fødselen, den anden Udgangen*] Lutero nella sua traduzione del 1534 traduce *Genesi* «Il primo libro di Mosè» e *Esodo* «Il secondo libro di Mosè»: così anche nella versione danese, la quale enumera i cinque libri del Pentateuco come i cinque libri di Mosè.

fu la via del suo errore, per prima cosa tentò tutto, prima di decidersi a ritornare⁴⁹; ma non fu una benedizione, che si avesse qualcosa a cui tornare, non fu una fortuna che l'uomo cieco avesse un bambino che lo avrebbe guidato! E così si va per un'ora breve come un uomo cieco guidato da un bambino.

Non neghiamo che la ritirata di una persona possa essere molto diversa da quella di un'altra, che quella di uno possa essere un ritorno più pacifico, e che quella di un altro un volo che il terrore insegue, ma è il Predicatore che dice: Pensa perciò al tuo Creatore nei giorni della tua giovinezza, pensa a questo per amore della ritirata. Anche se il momento che deve iniziare fosse così terribile, anche se un uomo in conflitto con se stesso avesse [già] distrutto molto di quanto resta dietro di lui, ebbene, già il solo ricordo di questo pensiero potrebbe essergli sempre d'aiuto. Forse ci fu qualcuno che, ridotto ai minimi termini, cercò soltanto di raccogliere insieme la sua amarezza e la sua collera in un unico grido appassionato, ma costui cercò invano l'acume connesso alla vacuità e nullità della vita, finché non urlò: Oh, passi il mondo passi e il piacere di esso⁵⁰! Ma guarda, questa parola risvegliò come un ricordo nella sua anima, e con essa risvegliò un ricordo salvifico che ancora lo chiama con l'infallibilità della giovinezza: ma la parola di Dio dura in eterno⁵¹. In tal modo il ricordo della giovinezza aiuta dove nient'altro potrebbe aiutare, lo aiuta in tal modo; rompe l'incantesimo dell'amarezza provata così che ci sia di nuovo gioia in cielo⁵² e sulla terra; disperde le nebbie della preoccupazione in una serenità rassegnata alla volontà di Dio; dissolve la cattiva fatica in una meraviglia silenziosa oltre il detto oscuro [dello] sperare contro speranza⁵³; libera il disperato dal vedere la disperazione attraverso [quel]l'audacia che non capisce niente, che non capisce i termini dell'autoaccusa ma soltanto la pietà di Dio. Forse ci fu qualcuno che meditò profondamente e per lungo tempo sul divino, sebbene ciò che scoprì egli stesso qualche volta lo capì più semplicemente di quando lo aveva approfondito, finché alla fine sedette pieno di pensieri e cogitabondo, e sorrise a tutto il sondato dando retta al ricordo della giovinezza che gli aveva sussurrato quella semplice parola, sì da riuscire a trasformare la bella serietà in uno scherzo per lui ancora più bello. Forse ci fu qualcuno i cui piani lo portavano sempre alla vittoria e all'ammirazione del pubblico,

⁴⁹ *Først forsøgte Alt ... besluttede sig ... vende tilbage*] Cfr. *Lc.* 15, 11-32.

⁵⁰ *Verden forgaaer og dens Lyst*] Cfr. 1 *Gv.* 2,17.

⁵¹ *Mens Guds Ord varer evindeligt*] Cfr. 1 *Pt.* 1,25.

⁵² *Glæde i Himlen*] Cfr. *Lc.* 15,7.

⁵³ *At haabe mod Haab*] Cfr. *Rm.* 4,18; SK, *Til Selvprøvelse*.

sebbene egli stesso, comparando il risultato ai calcoli⁵⁴, scopriva sempre una piccola discrepanza, finché alla fine così come stava rigoroso e austero così si rabboniva ascoltando il ricordo della giovinezza, che canticchiava per lui quella semplice parola, e irrompendo trasfigurò la sua bella serietà in uno scherzo ancora più bello.

Non elogliamo la Ritirata come se questa fosse il solo significato della vita, come se il ricordo fosse tutto nella vita. In modo sfrontato non parliamo poco della verità che la saggezza umana più matura scopre, o della bellezza che l'arte umana produce, ancora meno disprezziamo l'onesta opera della maturità; noi parliamo soltanto del bel significato della Ritirata per la vita dell'uomo, e parliamo di come l'aver pensato in giovinezza al Creatore sia l'angelo Salvatore della Ritirata.

Sicché, che il lavoro di un uomo prenda ciò che ad esso appartiene, il suo tempo, il suo impegno; ma in età avanzata, o Signore, tu preserves un ricordo della giovinezza che gli preservi il pensiero della giovinezza sul Creatore. Che sappia chi separa ciò che Dio ha unito⁵⁵; che sappia chi separa la maturità dalla sua giovinezza.

Ora, se ci fosse qualcuno al quale la riflessione avesse soltanto rammentato dolorosamente la sua mancanza, sarebbe indecoroso e indegno per un discorso edificante, il peggio che esso potesse arrecare, se rimanesse privo di partecipazione; in quanto non è edificante non aver trovato l'universale, ma esser rimasti affascinati dall'accidentale. Accade piuttosto di rado che un uomo in verità possa provare questa mancanza, e talvolta potrebbe forse deluderlo scaricargli altrove la colpa, trascinarli l'anima nella viltà, ingannarlo con buone intenzioni, scegliere il dolore della mancanza anziché l'afflizione del sentimento. Se è così, allora il discorso può tranquillizzarsi. Se un tale non vuol comprendere se stesso, nondimeno il discorso avrà compreso lui. Se al contrario ci fosse un uomo, la cui giovinezza non ha preservato per lui nessuna cura amorevole, andato a finire nella vita più povera del figlio della povertà al quale i genitori lasciarono [in eredità] la [loro] povertà, più povero di quello a cui il padre lasciò una benedizione⁵⁶ e la madre un ammonimento, indifeso, abbandonato, abbandonato a se stesso, perché egli non ha avuto nessuna giovinezza: oh, non c'è giovinezza tanto abbandonata da Dio le cui briciole, se

⁵⁴ *Sammenlignede Udfaldet med Beregningen*] Cfr. Lc. 14, 28-32.

⁵⁵ *Vee Den, der adskiller hvad Gud haver forenet*] Cfr. Mt. 19,6.

⁵⁶ *Den, hvem dog Faderne efterlod en Velsignelse*] Cfr. Gen. 27.

raccolte insieme con tanta cura per cui niente va perduto⁵⁷, non possano diventare con la benedizione di Dio un abbondante risarcimento, e non c'è stata nessuna giovinezza, per quanto breve sia stata, tanto dimentica di Dio, il cui ricordo o il cui doloroso volerlo non siano riusciti a ringiovanire colui che mai fu giovane. Poiché, spiritualmente parlando, l'esaudimento è sempre nel desiderio, la assicurazione della preoccupazione nella preoccupazione, così come Dio è anche nella tristezza secondo Dio⁵⁸. E spiritualmente egli ha capito la sua mancanza, e, spiritualmente parlando, ha nostalgia della giovinezza. In un altro senso la giovinezza è soltanto vanità e rimpianto per ancora maggior vanità »poiché la bellezza è ingannevole, e la grazia è vana« (*Prov.* XXXI, 30), e la mente caduca si affretta con la sua effimera speranza, e la danza finisce, e lo scherzo è dimenticato, e la forza svanisce, e la giovinezza è finita, senza che conosca più il suo posto⁵⁹; ma il pensiero della giovinezza sul Creatore è una giovane rosa che non appassisce, poiché non conosce il tempo dell'anno né degli anni, ed è il fiore all'occhiello del bambino, ed il più splendido gioiello della sposa, ed il miglior ornamento del moribondo.

⁵⁷ *Smulerne ... samledes ... saa Intet blev spildt*] Cfr. *Mt.* 14, 13-21; *Gv.* 6, 1-13.

⁵⁸ *Den Sorg (...) efter ham*] Cfr. *2 Cor.* 7, 9-10. Cfr. anche l'annotazione del 10 febbraio 1839, che si conclude con lo stesso «Sorgen efter Gud» in corsivo, in *Journalen EE, Pap.* II A 360, nonché la predica tenuta presso il *Pastoralseminar* il 12 gennaio 1841 (*Pap.* III C 1, 237).

⁵⁹ *Saa dens Sted ikke kjender den mere*] Cfr. *Sal.* 103,16.

L'aspettativa di una beatitudine eterna

2 Cor. 4, 17-18 ¹

Dì ad un uomo quali siano i tuoi amici, ed egli ti conoscerà²; confidagli i tuoi desideri, ed egli ti comprenderà; poiché non solo nel desiderio a manifestarsi è la tua anima, ma persino in un altro modo egli ti scoprirà, in quanto il tuo desiderio subdolamente gli svela il tuo stato interiore. Mentre tu infatti riveli il desiderio, egli [già] segue con lo sguardo se questo si lascia realizzare. Se non è questo il caso, egli non solo sa il tuo desiderio, ma perviene pure a una conclusione circa una confusione della tua interiorità. In questo senso, si è detto che desiderare è un'arte cattiva³ e chi desidera in tal modo si è tentati di compararlo a chi dalla comodità passa alla mendicanza; poiché entrambi vivono di carità, entrambi sono instabili, entrambi non hanno che suppliche, entrambi sono sospetti agli occhi della giustizia. Eppure, il desiderare si conquista un aspetto più bello. Chi ha dimenticato [quel]l'inestimabile divertimento dell'infanzia: il desiderio, che è uguale per il bambino povero ed il bambino ricco! Chi ha dimenticato quei racconti di una volta in cui è come nell'infanzia, che il desiderio è il significato della vita, e il desiderio un beato passatempo! Quando a un uomo o a una donna, in quelle storie, veniva proposto di desiderare qualcosa per la propria anima, era uso e costume, una tradizione sacra, si desiderasse prima di ogni altra cosa la beatitudine dei cieli⁴. Quando ci si era assicurati questa, ci si poteva abbandonare all'ilarità del desiderio. Ovviamente l'intera faccenda non era altro che uno scherzo; ma non dimentichiamoci mai che nel mezzo della serietà della vita c'è e ci deve essere tempo per scherzare, e che anche questo pensiero è un'osservazione edificante. Poiché colui che è grato e coglie umilmente la profondità che tutto ha il suo daffare, divinamente parlando, vede soltanto la sproporzione tra questo e ciò che egli deve prendere come dono nella vita, costui ha anche tempo per lo scherzo

¹ «Quindi, se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco, ne sono nate di nuove. Tutto questo, però, viene da Dio, che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo e ha affidato a noi il ministero della riconciliazione».

² *Siig et Menneske ... Dine Venner ... kjender Dig*] Riferimento alle massime nr. 11395 e 7103 «Dimmi di chi egli è amico e ti dirò che uomo è» e «Dimmi chi hai evitato e ti dirò chi sei», in E. Mau, *Dansk Ordsprogs-Skat*, cit., vol. 2, p. 542; 95.

³ *Har man sagt, at det at ønske er en daarlig Kunst*] cfr. E. Young, *The Complaint or Night-Thoughts on Life, Death, and Immortality* (1742-45), da SK posseduto [ASKB 1911] nella versione tedesca *Einige Werke von Dr. Eduard Young*, a cura di J.A. Ebert, 3 voll., Braunschweig og Hildesheim 1767-72, ove però i versi di Young sono resi in prosa: «Desiderare è la peggiore tra tutte le occupazioni» (vol. 1, p. 75).

⁴ *Naar det da forundtes ... i hine Sagn ... Himlens Salighed*] Cfr. la favola dei Fratelli Grimm *Der Arme und der Reiche*, nr. 87, in *Kinder- und Haus-Märchen*, 3 voll., Berlin 1819-22², vol. 2, pp. 1-6 [ASKB 1425-1427].

innocente e gradito a Dio – egli saprà anche desiderare. Egli non sciupa la bellezza del dono o l'indubitabilità della grazia nel donarlo aggiungendo i suoi propri meriti; egli non trascina se stesso nella propria confusione; egli impara, invece, dall'immensità del dono, la gioiosa quiete che non è incompatibile con l'attività instancabile, umile perfino nella gratitudine. Come i pagani fanno lunghe e superflue preghiere su ciò che Dio già conosce (*Mt.* 7,7⁵), così pure è un errore pagano essere sempre occupato, sempre servo nella serietà.

Sarebbe un merito del nostro tempo, che in molti modi ha conosciuto il desiderio al lavoro, stanco, e così ha svezato l'anima dal desiderare; sarebbe un suo vantaggio, se con ciò avesse sviluppato una onesta serietà, che per ciò che è buono rinuncia alla doppiezza del desiderio. Noi non lo rimproveriamo per aver fabbricato un'idea del potere del desiderio giocando con le parole, se con ciò avesse spronato qualcuno a lavorare con le proprie mani anziché con la forza presa in prestito dal desiderio⁶. Ma il desiderio della salvezza dei cieli è, anche questo, un gioco di parole⁷ tanto quanto il desiderare l'aiuto del cielo è diventato frivolo, se bisogna fidarsi di Dio così come ci si fida degli uomini, quando cioè ci si aiuta da sé, [ché] poi Dio fa il resto⁸. E qualora il desiderio della beatitudine dei cieli fosse diventato un gioco di parole, si è voluto incitare gli uomini a lavorare tanto più duramente per guardarla? Non sembra affatto esser questo il caso. Piuttosto, sembra che la beatitudine eterna sia diventata quello che il pensiero di questa è diventato, una parola sciolta e vacante, alle volte pressoché dimenticata, o arbitrariamente omessa dalla lingua, o indifferentemente messa da parte come un vecchio modo di dire, non più usato, ma conservato per via della stranezza. E mentre ai vecchi tempi si riceveva la beatitudine dei cieli per grazia di Dio, oggi pare che questa sia diventata come un uomo vecchio e decrepito che nella casa del potente vive di carità.

Dove andrà a finire chi vuole riflettere su quali conseguenze ha l'aspettativa di una beatitudine eterna sulla propria terrena, preoccupata vita, con chi egli si può consultare? Ognuno conosce sufficientemente la situazione borghese nel nostro tempo, così, scorriamo per un attimo al riguardo per renderci più chiara la

⁵ *Som Hedningerne ... (Mth. VII, 7)* In realtà, *Mt.* 6, 7-8.

⁶ *Ønskets laante Kraft*] Cfr. *Aladdin, eller Den forunderlige Lampe*, in *Adam Oehlenschlägers Poetiske Skrifter*, København 1805, 2 voll., ASKB 1597-98, vol. 2, pp. 75-436.

⁷ *Et Ordspil*] Cfr. Il proverbio nr. 12117 in E. Mau, *Dansk Ordsprogs-Skat*, cit., vol. 2, p. 615: «Non nell'esaudimento del desiderio, quanto nel suo rinnegamento sta la felicità», nonché il nr. 4045 in C. Molbech, *Danske Ordsporg, tankesprog og Riimsprog*, København 1850, p. 257 [ASKB 1573].

⁸ *Hjælper sig selv, saa gjør Gud Resten*] Allusione al detto «Aiutati che Dio t'aiuta», nr. 3716, in E. Mau, *Dansk Ordsprogs-Skat*, cit., vol. 1, p. 418.

risposta. Quando in uno stato si vuole considerare e riflettere su questa o quella questione, non si convocano stranieri e forestieri che non hanno alcun legame col destino della regione i cui affari vanno considerati. Ma neppure si convocano uomini persi e vagabondi irresponsabili, »che imparano a correre inutilmente da casa a casa, non solo inutilmente ma con chiacchiere e traffico inutile« (1 *Tim.* 5,13); poiché le raccomandazioni di certi danno soltanto »risalto alle domande« (1 *Tim.* 1,4) anziché provvedere alle risposte. Non si convocano ladri e dissidenti per dare loro l'opportunità di discutere come meglio divorerebbero la città. Si fa un'altra scelta; si stabilisce che una certa preoccupazione è desiderabile, che avere l'affare proprio di uno il più annodato possibile con quello della regione è la migliore garanzia che la considerazione, così come l'inventore della considerazione, possa trovare casa in qualche dove. È lo stesso con la riflessione sulla questione di cui noi parliamo. Se qualcuno trova questa vita presente non solo di fatica ma anche di ricompensa, non solo di semina ma anche di raccolta, dobbiamo lasciargli seguire le regole dell'intelligenza in armonia con la sua concezione della vita. Invece non potremmo desiderare di consultarci con lui, in quanto non è che uno straniero e un vagabondo che non ha alcuna conoscenza, alcun rapporto con la regione di cui stiamo parlando. Se qualcuno solo avventatamente e di passaggio lascia vagare i suoi pensieri, curiosamente e saltuariamente occupati col futuro, dobbiamo lasciarlo alla ricerca della compagnia e della collaborazione di qualcuno che condivida le sue idee, »la cui parola si propagherà come carne morta« (2 *Tim.* 2,17). Se poi qualcuno, non importa per quale ragione, vive in conflitto con questo futuro, sicché non è soltanto ignorante come lo straniero e il vagabondo, imprudente come quel fantastico cavaliere di pensieri, ma uno che invece con tutte le sue forze volesse avere l'annientamento totale, ecco, questi sarebbe di certo l'ultimo inviato a sedere in un consiglio di delibera. Si sceglie altrimenti; si assume che la preoccupazione non solo non "parcellizza" un uomo, ma anzi lo rende abile nel considerare; si assume che il suo preciso benessere, essendo annodato con quel futuro, lo rende appunto legittimo. Perciò, costui, costui possiede il suo tesoro nei cieli, e la sua anima è presso questo⁹; costui si è fatto degli amici sulla terra che possono riceverlo nell'aldilà¹⁰; costui, il cui pensiero è andato e va avanti nel preparare un posto per lui¹¹; costui, la cui preoccupazione si attende una spiegazione che la vita nega; costui, il cui rimpianto

⁹ *Den (...) der eier Liggendefæ ... hos Skatten*] Cfr. *Mt.* 6, 20-21.

¹⁰ *Den ... erhvervede Venner ... modtage ham hisset*] Cfr. *Lc.* 16, 1-13.

¹¹ *Gaaer forud, at berede ham Sted*] Cfr. *Gv.* 14, 2-3.

tiene fermo l'amato e non lo lascia cadere nella morte; costui, la cui cura persevera nel seguire la morte alla tomba; costui, il cui sentimento sarebbe sconvolto dall'orrore che lo si tenga fuori dalla schiera della beatitudine dei cieli, ancora più sconvolto del cittadino la cui regione, di cui è figlio, stesse per scomparire dalla faccia della terra: costui è un buon cittadino, un benintenzionato, presso il quale gli inquirenti osano aspettarsi guida e aiuto, risposta a una questione.

Ma forse abbiamo afferrato male l'intera faccenda; forse la beatitudine dei cieli è qualcosa che, in un certo grado, va da sé, e dunque è una sciocchezza¹² parlare di cosa segue a sua volta da questa. La beatitudine va da sé, niente segue a sua volta; perciò non perdiamo tempo col farci dei dubbi, essa va da sé, e pur dissipando il dubbio non si ottiene mai la certezza, se non quando si lascia ciò che va da sé, per poi finalmente arrovellarsi ulteriormente con le conseguenze della preoccupazione del dubbio. Ma che vada da sé o meno, questo punto di vista ancora non nega che la beatitudine dei cieli sia una cosa buona, e non può che disapprovare il desiderio secondo cui il desiderio esprime un tipo di preoccupazione non necessaria, per cui la beatitudine viene da sé, che sia desiderata o meno. E un desiderio, in fondo, ce l'ha ogni uomo, anche se il singolo non presta attenzione al fatto che sta desiderando; poiché allo stesso modo ogni uomo respira, eppure sarebbe stupido per il singolo gioire perché è capace di respirare. Mio ascoltatore, lasciamo che per un momento ci parli la stoltezza; poiché tu tuttavia già classifichi questo discorso come una sciocchezza, accanto al suo considerevole acume. Poniamo il caso che Dio nei cieli sia un uomo svampito che non abbia cuore nel negare la beatitudine eterna ad ognuno, che egli la voglia o meno, così debole da imporla ad ognuno, che egli la desideri o meno. Come un uomo debole egli appare talora nella vita. Egli possiede vari tipi di beni, e nella piccola cerchia che è oggetto della sua cura è manifesto ad ognuno che egli, a suo tempo, li distribuirà ad ognuno. I beni sono ricevuti da ognuno, qui sta la comunanza; ma cos'è, allora, la differenza? Alcuni di loro si induriscono nell'indifferenza, i più scherniscono l'uomo debole nei loro cuori; noncuranti di lui, questi badano ai loro propri affari, scusando se stessi da ogni preoccupazione precedente come fossero stati degni e non avessero accettato la sua bontà invano; essi assolvono se stessi da ogni preoccupazione ulteriore come se la loro gratitudine apprezzasse veramente il donatore e il dono. Altri ancora rendono il ricevimento dubbioso a se stessi nella forma del desiderio, e, anche se non pensano di meritare il

¹² *Tale daarligen*] Cfr. 2 Cor. 11, 1-17; 21.

dono, nondimeno è tale la loro attitudine e benevolenza nei confronti di colui attraverso la cui bontà l'hanno ricevuto, per cui, anche se vedono che la bontà è una debolezza, la concepiscono per lui e per se stessi, sentendosi [persino] giustificati e obbligati ad agire in questo modo, in quanto la gratitudine è la sola espressione che caratterizza il loro rapporto a lui, sebbene sia un dono, e un dono rimanga. Se il ricevimento si rapporta in tal modo alla beatitudine dei cieli, mio ascoltatore, come potresti desiderare di riceverla? Sapresti desiderare di riceverla come questi primi hanno ricevuto il dono terreno? Seppure tu non avessi mai ritenuto la tua beatitudine tanto assicurata, nondimeno proveresti una profonda vergogna ogni volta che confronti la tua vita con quella di questi, la cui preoccupazione al riguardo riempie più di un momento, più di un'ora, che sia adesso il desiderio ad occuparli o il cuore a muovere alla gratitudine o la disposizione che essi hanno formato, in accordo con la loro migliore interiorità e abilità, per piacere al donatore, e in conseguenza di ciò hanno preparato il passaggio. Poiché un repentino passaggio è un terribile azzardo; si è descritto, a volte, quanto debba essere terribile per un ubriaco svegliarsi di soprassalto in preda a pensieri confusi¹³; si è descritto l'orrore che deve aver preso il ricco risvegliandosi all'inferno¹⁴; ma se era questo il caso [anche] con la beatitudine dei cieli, un ubriaco nel momento dell'esalazione dell'ultimo respiro, mi sembra che chi è stato tanto remoto da questo quanto il paradiso lo è dall'inferno dovrebbe morire di nuovo di vergogna, dovrebbe desiderare se stesso ovunque di nuovo, dal momento che la beatitudine dei cieli e la sua indegnità non possono corrispondere; mi sembra che quest'uomo debba sentirsi infelice come chi in una terra straniera non desidera altro che lasciarla.

Abbiamo parlato stoltamente, ma è già stato mostrato che il pensiero della beatitudine dei cieli non può diventare indifferente per l'uomo. Come potrebbe la salvezza diventare oggetto d'indifferenza per colui per cui il discorso non ha bisogno del più esteriore confine di pensabilità, ma la cui anima è ben educata nell'ascoltare la seria parola della serietà, »che Dio non si lascia deridere« (*Gal.* 6,7); la cui anima è probabilmente preparata a considerare cosa schiaccerà del tutto il confuso, »che nessuno può servire due padroni, ma dovrà odiare l'uno e amare l'altro« (*Mt.* 6,24), la cui anima è così ubriacata dal dormire per capire cosa probabilmente il dormiente

¹³ *Udmalet ... den Berusede ... Tankens Forvirring*] Cfr. la commedia di Holberg *Jeppe paa Bierget, eller Den forvandlede Bonde* (1723), nella quale l'ubriaco Jeppe si sveglia nel letto del barone e pensa di esser finito in Paradiso: *Den Danske Skue-Plads*, København 1758, 7 voll., ASKB 1566-67, vol. 1, s.p.

¹⁴ *Skildret den Rædsel ... opvaagnede i Helvede*] Cfr. *Lc.* 16, 19-31.

può lanciare con violenza nell'abisso, »che l'amore per il mondo è odio verso Dio!« (Gc. 4,4)¹⁵. Una tale persona ha il senso spirituale di essere disgustata dal pensiero della beatitudine dei cieli, a dispetto della sua Gloria, [pensa] potrebbero essere sciocchezze, [eppure] ha la maturità per capire che la beatitudine dei cieli non può esser presa con la forza¹⁶ più del possibile riscatto di una multa in un gioco di pene. Una tale persona ha il tempo di considerare la sola cosa necessaria¹⁷, il cuore per desiderare la beatitudine dei cieli, la serietà per rigettare l'adulazione dei pensieri avventati, il timore e tremore nell'anima per essere terrificato al pensiero della rottura col cielo¹⁸ o per averlo preso invano. Ma per costui il pensiero di questa beatitudine non sarà sciupato, di più, il desiderio non sarà vano, la preoccupazione non sarà fatica inutile, e, come la passività del giglio, che non fila, e l'intransigenza dell'uccello, che non raccoglie nel granaio¹⁹, la preghiera non sarà senza benedizione; il lavoro non sarà senza ricompensa, seppure egli non meriti la beatitudine dei cieli, ma diventi in grado di ereditarla solo attraverso la vigilanza nell'attesa. E questa occupazione diventerà altresì per lui una ricompensa in questa vita, e la conseguenza della sua attesa diventerà una benedizione per lui nel tempo, perché l'aspettativa di una salvezza eterna è capace, cosa che altrimenti sarebbe impossibile, di essere in due posti in una sola volta; essa lavora in cielo e lavora in terra; »cercate il regno di Dio e la sua giustizia ed il resto vi sarà dato in aggiunta« (Mt. 6,33)²⁰. Se l'attesa non fa questo, è ingannevole, l'astuzia di un'anima malata che vuole uscire di nascosto dalla vita, anziché l'autentica presenza di un'anima sana nel temporale; non è l'aspettativa dell'eterno ma tutt'al più un credo superstizioso nel futuro; la persona non resta nella verità dell'eterno ma inganna se stessa con la possibilità del futuro,

¹⁵ *At Kjærlighed ... Had til Gud! (Jac. IV, 4)*] Probabilmente una traduzione propria di Kierkegaard del passo di Gc. 4,4. Il testo greco presenta le parole *φιλία* e *εχθρα*: cfr. *Novum Testamentum Graece*, a cura di J.A.H. Tittmann, Leipzig 1828, ASKB 19, nuova versione a cura di A. Hahn, Leipzig 1840, ASKB U 86. Il passo può a buon diritto esser reso come fa SK: «L'amore per il mondo è odio verso Dio», mentre l'apodosi di esso suona: «Colui che è amato dal mondo è odiato da Dio».

¹⁶ *Saa lidet den tages med Vold*] Cfr. Mt. 11,12.

¹⁷ *Det ene Fornødne*] Cfr. Lc. 10,42.

¹⁸ *Frygt og Bæven i Sjelen ... bryde med Himlen*] Cfr. Fil. 2, 12-13.

¹⁹ *Som Liliens Uvirkosomhed ... ikke sanker i Lade*] «E perché vi affannate per il vestito? Osservate come crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano. Eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro. Ora se Dio veste così l'erba del campo, che oggi c'è e domani verrà gettata nel forno, non farà assai più per voi, gente di poca fede? Non affannatevi, dunque, dicendo: Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo? Di tutte queste cose si preoccupano i pagani; il Padre vostro celeste infatti sa che ne avete bisogno. Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta. Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena», cfr. Mt. 6, 28; SK, *Lilien paa Marken*.

²⁰ *Den tragter efter Guds Rige ... Tilgift (Mth. VI, 33)*] Traduzione propria di Kierkegaard, dalla versione del NT-1819.

così come chi si lascia prendere dalla risoluzione di un indovinello. Inoltre l'attesa è una brama insinuante che non ha vagliato con serietà le differenti decisioni della soddisfazione. La serietà più profonda comprende l'ansietà della separazione, qualora quest'ultima non distrugga responsabilità e forza perché l'anima vada in bancarotta, sicché diventa più vera dell'aspettativa.

La conseguenza di quest'attesa è duplice, ma al momento limitiamoci a riflettere sulle [sue] ripercussioni per la vita presente; nella riflessione teniamo costantemente presenti ai nostri occhi le parole di Paolo [che abbiamo in precedenza] recitate, finché i nostri pensieri si soffermeranno sull'Apostolo Paolo²¹, il testimone preoccupato e formidabile del futuro, e così parleremo de:

L'aspettativa di una beatitudine eterna con particolare riguardo al significato di questa aspettativa per la vita presente.

L'aspettativa di una beatitudine eterna aiuterà l'uomo a comprendere se stesso nella temporalità. Spesso si elogia, e a buon diritto, lo sguardo esperto dell'esperienza, per il suo essere in grado di aiutare qualcuno nella vita in modo diverso da quello della giovinezza, la quale è [invece] al servizio dell'immaginazione, è sviata da inganni mentali, è perspicace a distanza, mentre la sua ingannevole altra vista non sostiene l'ispezione dell'osservazione. In contrasto con la precipitosità della giovinezza, è a vantaggio dell'esperienza il suo essere forte in osservazioni distaccate. Per questo è importante come guida nella vita, poiché la vita nella temporalità procede pezzo per pezzo ed è come un discorso oscuro²² che è meglio inteso quando viene inteso poco a poco. Il vantaggio dell'esperienza è che essa ha sempre una meta con la quale misurarsi, una meta mirando alla quale si sforza, ed anzi, così come suddivide la misura della finitezza così costantemente misura il singolo, e così come procede dal certo così calcola l'incerto. Sa fare un calcolo approssimativo per determinare la lunghezza della via e del tempo, ha il metro per commisurare la forza e la durezza, la resistenza, i pericoli e le difficoltà, e sebbene la vita colga favore o fastidio, essa sa come aiutarsi; non è facile essere preso alla sprovvista, ma, se lo si fosse, essa velocemente riunirebbe e misurerebbe di nuovo. Forse parecchie vite

²¹ *Apostelen Paulus*] «Paolo, servo di Cristo Gesù, apostolo per vocazione, prescelto per annunziare il vangelo di Dio, che egli aveva promesso per mezzo dei suoi profeti nelle Sacre Scritture», cfr. 1 *Rom.* 1, 1-2.

²² *Livet i Timeligheden er stykkeviist ... en mørk Tale*] Cfr. 1 *Cor.* 13,12.

umane si svolgono in questo modo, attivamente impegnate al servizio della temporalità, ma pure appartenendo a questa totalmente. Se l'anima di un uomo sta aspettando una beatitudine eterna, questa aspettativa senza dubbio lo turberà, portandolo, l'esperienza, a disdegnarla, dal momento che la meta di questa è troppo misera per lui, ed il metro di essa è troppo modesto. Ma la precipitosità della giovinezza e il passo da gigante dell'immaginazione, neanch'essi lo aiuteranno, né comunque egli potrebbe rimanere senza una meta e senza un metro, dal momento che la sua vita senza di essi è inconsolabile e disordinata. Ancora, uno che ha solo il criterio della temporalità muore con la temporalità e forse neppure resiste mai a questa. Seppure la vita di un uomo procedesse quietamente e pacificamente, gli eventi verrebbero fuori come posti dietro lo scopo dell'esperienza. Se gli succede questo, egli è preda della disperazione. Dall'altro lato, seppure fosse occupato a scivolare attraverso la vita senza che una tale sfortuna sfidi i suoi calcoli, egli non avrebbe imparato niente di più alto nella vita, sarebbe ancora un bambino della temporalità per cui l'eterno non esiste. Ma se un uomo mantiene quell'aspettativa nella sua anima, egli ha una meta che è sempre valida, un metro che è sempre valido e valido in se stesso; grazie a questa meta e a questo metro egli comprenderà sempre se stesso nella temporalità. Come la buona fortuna e la prosperità, il favore popolare, il successo e la vittoria non devono sottrarlo con l'inganno dalla sua meta dandogli al suo posto una falsa meta di vanità o insegnandogli ad inebriarsi come colui che non ha speranza²³, così neppure il dolore e la contraffazione della sofferenza gli insegnano a addolorarsi disperato come colui che non ha speranza.

»Poiché la nostra tribolazione, che è momentanea e leggera, ci procura una smisurata, quantità eterna di gloria²⁴«. Questa è la parola dell'Apostolo che abbiamo letto ad alta voce. Mio ascoltatore, se non hai mai ascoltato il nome di Paolo prima d'ora, se questo nome, lontano dall'essere il riverito e santo nome diventato per te dalla prima giovinezza, è a te sconosciuto, supponiamo questo, e poi supponiamo che questa parola sia stata posta prima di te con la richiesta che tu da questa deduca cosa debba esser stata la maggior parte degli uomini che poteva dare un tale spirito alla vita sulla terra e di qui alla beatitudine. Probabilmente vorresti esaminare le parole, compararle con altre riguardanti le affezioni della vita e la gloria dell'eternità, e poi vorresti probabilmente sussumere che quest'uomo ha vissuto una vita abbastanza serena in onorevole ombra, tenuto fuori dalle grandi decisioni della vita, non del

²³ *Som den der ikke har Haab*] Cfr. 1 Tess. 4,13.

²⁴ *Thi vor Trængsel ... evig Vægt af Herlighed*] Cfr. 2 Cor. 4,17.

tutto ignaro della saggezza misteriosa delle sofferenze propria degli iniziati, ma nondimeno risparmiato nella prova estrema, nell'afflizione terrena, nel pericolo di vita del rimorso. Se ti fosse chiesto di scambiare questa dichiarazione con una simile, tu prenderesti una linea piuttosto familiare che qui non possiamo usare da che risulta in un linguaggio straniero, ma il bel significato delle parole felicemente scelte è approssimativamente questo: che la terra è bella abbastanza come un posto appartato di preghiera per colui che aspetta un'eternità ma non è bella abbastanza da far dimenticare che tuttavia si è soltanto sulla via. E forse questa spiegazione soddisferebbe te stesso e gli altri – pensa a te, se nello stesso momento poggiasse i piedi per terra un uomo che dicesse: questa parola è dell'Apostolo Paolo, e poi raccontasse a te, cosa che nessuno avrebbe bisogno di raccontarti, che quest'uomo si era bloccato sulla via dello scandalo²⁵ e perciò era stato [ben] provato nel pericolo di vita dell'anima; che egli fu rapito fino al terzo cielo²⁶ e perciò fu tentato di indignarsi per la vita terrena [condotta]; che egli testimoniò con un entusiasmo che lo rese simile a un furibondo²⁷ dinanzi ai suoi ascoltatori; che egli per 40 anni fu travagliato nel mondo²⁸, senza fissa dimora, fuorilegge e abbandonato, uno scandalo per gli Ebrei, una follia per i Greci²⁹, respinto dal mondo, in pericolo di morte, nella fame, nella nudità, in prigione³⁰, e che infine fu giustiziato come un criminale – vorresti non sorprenderti, vorresti non ti girasse la testa, perché il tuo metro non avrebbe saputo creare una relazione simile! Lascia ci si misuri la giovinezza! Sì, la giovinezza rapidamente è indotta all'ammirazione, e le sue opinioni non sono meno veloci; quando perviene a un numero tondo è alla sua meta e pronta a fare la somma. Seppure fosse ispirata dal pensiero di Paolo, oh, il suo entusiasmo non lo comprenderebbe e si ingannerebbe da sé. Lascia che l'esperienza scandisca sillaba per sillaba, ed essa probabilmente direbbe: Una vita come questa è certamente un'afflizione eterna e insopportabile – un'afflizione eterna; è questa l'illuminante interpretazione della parola del testo: la nostra afflizione che è passeggera e leggera³¹? Certo Paolo non fu senza meta né senza misura, dal momento che era

²⁵ *Standset paa Forargelsens Vei*] Cfr. At. 9, 1-19; Gal. 1, 13-16.

²⁶ *At han har været henrykket i den tredie Himmel*] Cfr. 2 Cor. 12,2.

²⁷ *Han syntes Tilhørerne en Rasende*] Cfr. At. 26, 1-32.

²⁸ *At han i 40 Aar omtumledes i Verden*] Cfr. G.B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch zum Handgebrauch für Studierende, Kandidaten, Gymnasiallehrer und Prediger*, Leipzig 1833-38², 2 voll., ASKB 70-71, in part. vol. 2, pp. 256-259, nonché *Kirkens Historie gjennem de tre første Aarhundreder af Eusebius*, trad. Di C.H. Muus, København 1832, ASKB U 37.

²⁹ *Jøder en Forargelse, Græker en Daarskab*] Cfr. 1 Cor. 1, 22-23.

³⁰ *Udskudt af Verden ... i Nøgenhed, i Fængsel*] Cfr. 2 Cor. 6, 4-5; 11, 25-27.

³¹ *Vor Trængsel som er stakket og let*] Cfr. 2 Cor. 4,17.

l'eternità la sua meta e la beatitudine la sua misura. Quando le tuonanti nuvole dell'afflizione cominciano ad unirsi e a minacciare col terrore che suscitano, quando l'anima rischia di morire per apprensioni piene di spavento e paura, ebbene, io penso, se osiamo parlare in questo modo, egli abbia preso il suo metro, lo abbia sperimentato, eppure, vedi, l'afflizione era passeggera e leggera. Mentre la comunità si smarriva, quando falsi insegnamenti e umani capricci mischiavano insieme i significati³² così che la via della verità diventava impraticabile e non sembrava esservi più meta alcuna, ebbene, era il cielo la sua meta³³. Quando egli stesso siede in prigione³⁴, quando l'errore cresce e si diffonde mentre egli è impossibilitato a fare qualsiasi cosa, quando la meta della sua attività è follia per l'esperienza perché pare andare all'indietro, allora il cielo è la sua meta. Quando il grado di sofferenza turba la sua anima, allora, io penso, egli ottiene il suo metro, e vedi, la sua sofferenza diventa passeggera e leggera, mentre probabilmente sarebbe stata insopportabile se avesse cercato una guida presso i consolatori umani. Quando i pesi della vita gravano pesanti su di lui, quando il pensiero aggiunge a questi i pesi dei giorni passati ed egli quasi collassa sotto questo fardello, quando l'esperienza ha già da molto perso il coraggio ed è pronta a dichiararlo «il più miserabile degli uomini» (1 Cor. 15,19), quando nessun rassegnato alla volontà di Dio ha altro conforto al di fuori del «desiderio che tutte le calamità siano messe insieme sulla bilancia per essere pesate» (Gb. 6,2), nessun altro sollievo se non conoscere quanto pesante sia il fardello – allora Paolo lo pesa, e vedi, esso è leggero³⁵, perché la beatitudine dei cieli è un peso eterno di beatitudine al di là di ogni misura, ed egli fu il più miserabile degli uomini soltanto quando «sperò solo per questa vita» (1 Cor. 15,19). L'esperienza, certo, comprende pesi e misure, ma di cosa è [veramente] capace? A stento è capace di sollevare le sofferenze apostoliche per metterle sulla bilancia, ma Paolo comprende che la beatitudine dei cieli ha un eterno sovrappeso. L'esperienza di certo sa come confortare in molti modi, ma soltanto la salvezza dei cieli sa come confortare al di là di ogni misura. L'esperienza certamente ha conosciuto a lungo come pensare distrazioni per chi è inquieto ma, com'è naturale, non conosce una gioia che sorpassa ogni intelligenza³⁶. L'esperienza conosce le varie invenzioni del cuore umano³⁷, ma

³² *Naar Menigheden foer vild ... sammenfygede Meninger*] Cfr. 2 Cor. 11, 1-33; Gal. 1, 6-9; 3, 1-14; 6, 11-18. O ancora: 2 Cor. 12, 11-21; 1 Cor. 1, 10-17; 5, 1-13; 6, 1-20; 11, 17-34.

³³ *Da var Himlen hans Maal*] Cfr. Fil. 3,14.

³⁴ *Naar han selv sidder i Fængsel*] Cfr. At. 16, 23-24; 22, 22-28; 22,31; 2 Cor. 11,23.

³⁵ *Hvor tung Byrden er (...) den bliver let*] Cfr. Mt. 11,30.

³⁶ *En Glæde over al Forstand*] Cfr. Fil. 4,7.

³⁷ *Det menneskelige Hjertes mange Paafund*] Cfr. At. 8,22.

un'estasi che mai entrò nel cuore di uomo³⁸ essa non la conosce. E ancora, la vita priva di meta e di metro è inconsolabile e disordinata, e ancora, la vita la cui esperienza non finì verificando che l'esperienza è inadeguata sta soltanto correndo senza meta per perdersi sul sentiero sbagliato, sta battendo l'aria³⁹ che il vento soffia via, [sta] scrivendo sulla sabbia ciò che il mare cancella⁴⁰. Chi ha sperimentato questo, cercherà senza dubbio una meta che sia sempre valida, un metro che sia [altrettanto] sempre valido. E l'aspettativa di una beatitudine eterna è un rifugio nell'afflizione, una fortezza⁴¹ che la vita non può espugnare, un compito che né l'afflizione né le sofferenze possono cancellare; e la vita unita a questa concezione è più nutriente per un uomo che non il latte della madre per il bambino da allattare, ed egli torna fortificato da questa concezione, fortificato più di ogni altra cosa precisamente quando il suo sforzo non si svezza da sé ma si avvezza a questo nutrimento.

Quando la richiesta della vita eccede la comprensione dell'esperienza, allora la vita è disordinata e inconsolabile, a meno che l'aspettativa di una beatitudine eterna non ordini e calmi. Quando al giovane ricco viene richiesto di andare e vendere tutte le sue proprietà e darle al povero⁴², l'esperienza non sa come aiutarlo, perché non viene richiesta semplicemente una porzione della ricchezza. E se non ci fosse nessuno a cui chiedere di vendere tutto per diventare perfetto, dal momento che ciò che ha è di una qualità tale che a stento verrebbe comprata, cosa ne saprebbe, allora, l'esperienza? E chi non ha bisogno di seppellire il morto prima di tutti⁴³ perché [molti] sono [già] morti molto tempo prima, eppure il dolore aumenta con gli anni, ebbene, che ricompensa ha, l'esperienza, per costui, se questi non è confortato dal pensiero che ci sono sempre più nascite che morti? E se vi è un dolore solitario, che rode il più profondo, l'esperienza estranea non lo conforterà, in quanto non ha sentito l'urlo, e seppure l'avesse sentito, le dimensioni del dolore non potrebbero essere determinate a partire dall'urlo⁴⁴. L'esperienza personale non può aiutarlo, poiché l'urlo fu strozzato in quanto il dolore non fu compreso. E l'uomo la cui bocca fosse limitata in un modo in cui non è serrata neppure la bocca del bue quando trebbia il grano per

³⁸ *Der ikke opkom ... kjender den ikke*] Cfr. 1 Cor. 2,9; SK, *Philosophiske Smuler*.

³⁹ *Et Løb paa det Uvisse (...) en Fegten i Luften*] Cfr. 1 Cor. 9,26.

⁴⁰ *En Skrift i Sandet, hvilken Havet udsletter*] Cfr. il famoso appunto del 1 agosto 1835 a Gilleleje, in *Journalen AA, Pap.* I A 75, p. 53.

⁴¹ *En Tilflugt i Nøden, en Fæstning*] Cfr. Ger. 16,19.

⁴² *Fordres af den rige Yngling ... give det til de Fattige*] Cfr. Mt. 19, 16-22.

⁴³ *Den der ikke behøver først at ... begrave de Døde*] Cfr. Mt. 8, 19-22.

⁴⁴ *Ikke altid ... Smertens Størrelse efter Skrigets*] Cfr. *Pap.* III A 239, 1842, n.d.

altri⁴⁵, e l'uomo la cui anima era inquieta sebbene godesse altre gioie, e l'uomo la cui porta sulla strada delle labbra era chiusa (Qo. 12,4), sebbene sapesse che la sua parola avrebbe attirato la curiosità [tipica] della folla ma scarsamente conquistato per lui la divisione del suo dolore – come potrà, l'esperienza, confortarlo? Ma l'aspettativa di una beatitudine eterna conforta oltre ogni misura. Esiste un accordo di lacrime con Dio⁴⁶, e questo accordo non è visibile, non si può ascoltare da Lui se non tramite colui che vede nel segreto⁴⁷ e comprende da lontano⁴⁸, ma è in un accordo con la beatitudine in quel Dio che asciugherà le lacrime⁴⁹. Ed esiste una partecipazione delle sofferenze con Dio⁵⁰, il segreto della quale è l'assicurazione della beatitudine eterna in confidenza con Dio⁵¹. Una beatitudine eterna nell'aldilà; mio ascoltatore, tu chiedi in cosa consista e cosa possa comprendere? Non è sufficiente per te che qui sia già capace di rendere la tua afflizione passeggera e leggera, che sia in grado di riunire la tua anima inquieta con l'intimità della gioia, inseparabili come tutto ciò che Dio ha congiunto, fruttuoso come l'accordo che Dio stesso benedice⁵²?

L'aspettativa di una beatitudine eterna riconcilerà ognuno col suo vicino, col suo amico e col suo nemico, nella comprensione dell'essenziale. Il bambino vuole avere tutto ciò che vede, e la giovinezza non è da meno, [in quanto] vuole che tutto si conformi ad essa e il mondo intorno soddisfi i suoi desideri, mentre l'esperienza, invece, sa come ripartire e dividere; distingue tra mio e tuo, dà a Cesare ciò che è di Cesare⁵³, al vicino ciò che è suo, al nemico ciò che appartiene a lui, e tiene per sé ciò che è suo. Per questo esaltiamo l'esperienza per un tale ordinare la vita, che nella regione della temporalità scivola in una mera interazione. Forse molti uomini hanno impiegato stancamente la vita in questo modo fino a che non è finita con la temporalità. Ma se va in questo modo, allora una tale vita è soltanto miserabile, per quanto sia linda e pinta; è capzioso che si occupi di milioni o di centesimi, è tanto ridicolo quanto il gioco del bambino che supponesse di essere serietà. Se si profila che le vite degli uomini vadano in questo modo, allora è addirittura una fortuna se afflizioni e pericoli sconvolgono questa monotona sicurezza, nella quale il migliore ed

⁴⁵ *Den hvis Mund var Bunden ... tærsker ... til Andre*] Cfr. 1 Cor. 9,9; Deut. 25,4 e 1 Tim. 5,18.

⁴⁶ *En Taarernes Pagt med Gud*] Cfr. Pap. III A 181, 1842, n.d.

⁴⁷ *Den, som skuer i Løndom*] Cfr. Mt. 6, 4-18.

⁴⁸ *Forstaaer langt fra*] Cfr. Lc. 15, 11-32.

⁴⁹ *Den Gud, der skal aftørre Taarerne*] Cfr. Ap. 7,17; Is. 25,8.

⁵⁰ *Der er et Lidelsernes Samfund med Gud*] Cfr. Fil. 3,10.

⁵¹ *I Fortrolighed med Gud*] Cfr. SKS 5, pp. 119 sgg. (*Herren gav, Herren tog, Herrens Navn være lovet, in Fire opbyggelige Taler 1843*, trad. it. a cura di D. Borso: *Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia lodato il nome del Signore*, in SK, *Discorsi edificanti 1843*, cit., pp. 151-173).

⁵² *Frugtbart, som den Pagt, Gud selv velsigner*] Cfr. Gen. 1,28.

⁵³ *Giver Keiseren hvad Keiserens er*] Cfr. Mc. 12,17.

il più nobile cadono in letargo come per incanto. Quando il pericolo comune sta alla porta di ciascuno, quando la calamità comune insegna alla gente a ritrovarsi e a riconciliarsi tra loro, allora si vede come siano conciliati nella comprensione delle stesse cose e come questa conciliazione possa beneficiare loro [una volta] uniti e come possa rendere beneficio al singolo. Ma quando il pericolo è finito e la calamità passata, allora si ricade troppo velocemente nel vecchio modo di vita, e la conciliazione affiancata dal bisogno talvolta reca al suo interno il germe di una più profonda separazione rispetto alla prima eliminata. E seppure questa conciliazione getti una luce ulteriore su un periodo delle vite dei singoli, nondimeno questo non appartiene essenzialmente ad essi quanto all'osservazione e all'osservatore che vi ineriscono, finché la storia al riguardo è presto dimenticata. Sebbene sia bello immaginare questo, una tale vita è vita di temporalità, ed il più che può esser detto al riguardo è che era un bel momento. Ma in confronto con l'eternità, questo bel momento di temporalità non è che il lampo d'argento di imitazione metallica. Ma colui la cui anima sta aspettando una beatitudine eterna ha sempre presente qualcosa che è valido intrinsecamente e a paragone con quanto è insignificante si manifesta quale insignificante; egli è continuamente influenzato da qualcosa che nel suo aspirare ad essa non lo mette in conflitto con nessuno o con niente di questo mondo, qualcosa che nell'esser posseduto da uno non è precluso a nessun altro. In altri termini, egli può perdere quanto vi è di terreno, ed anzi, se lo perdesse nel modo giusto, la perdita sarebbe più facile della difficoltà del passare, un cammello, per la cruna di un ago⁵⁴; ed il suo consenso esclude solo ciò che si esclude da sé.

»Poiché noi non fissiamo lo sguardo sulle cose visibili, ma su quelle invisibili. Le cose visibili sono d'un momento, quelle invisibili sono eterne⁵⁵«. Questa è la parola dell'Apostolo, che abbiamo appena recitato ad alta voce, e questa può ben essere il *modus procedendi*. Mentre la beatitudine dei cieli resta generalmente in sospenso riguardo a ciò che potrebbe eventualmente essere, sarebbe meglio fare questo con le cose temporali e terrene, lasciarle andare per quello che sono, e non considerarle. Chi stima il temporale si renderà man mano incapace di essere attento all'eterno, e colui ai cui occhi le cose di questa terra restano stimabili perderà man mano la capacità di dare valore alle cose del cielo. Ma le cose visibili sono temporali, e il temporale non è deperibile se non in contrasto con ciò stesso e di qui dovrà dissolversi e non potrà

⁵⁴ *At en Kameel gaaer igjennem et Naaleøie*] Cfr. Mt. 19, 23-24.

⁵⁵ *Idet ... de synlige Ting ... de usynlige ere evige*] Cfr. 2 Cor. 4,18.

reggersi⁵⁶. È questo il perché il tesoro comporta dolore nel mentre egli lo accumula, dolore nel mentre lo possiede, dolore quando lo deve lasciare. È questo il perché lo spendaccione disperde senza gioia ciò che il povero ha messo da parte senza gioia, è questo il perché il vino nuovo spacca gli otri vecchi⁵⁷; è questo il perché l'oblio cancella la vanagloria, sì, persino tutta la fatica e la cura che l'uomo investe per diventare importante; è questo il perché il tempo mangia via l'amore dalla terra, e perfino l'odio, potente com'è, che vuole imporre la sua logica nell'eternità. Ma l'uomo che si gira dal temporale all'eterno ed è preoccupato per la sua beatitudine è riconciliato con se stesso e con chiunque altro, poiché l'eterno è sempre in accordo con ciò, ed il suo accordo esclude solo ciò che resta fuori da sé.

Ma »preoccupato per la sua salvezza« – non è, questa aspettativa, un nuovo peso da prendere su di sé, più che essere il rimedio eterno che sana da tutte le malattie, anche da quella che è per la morte⁵⁸? Alle volte gli uomini scelgono un altro tipo di certezza preferendola a questa preoccupazione. Specificano particolari tratti distintivi, presuppongono condizioni, e dal significato di queste sono persuasi della beatitudine proprio come uno si convince dell'esistenza di qualcosa che ha in mano. Non percepiscono che questa assicurazione temporale era precisamente un'illusione; non percepiscono che »sospendono l'eternità in una tela di ragno«⁵⁹; non percepiscono che era un uccello nella loro mano quello che hanno catturato, un uccello che voleva volare. Ma mentre hanno perso la beatitudine dei cieli per via di cotanta certezza, pure hanno vinto – il diritto di decidere per gli altri, il diritto di escludere gli altri⁶⁰. Lasciamo si prendano questo diritto; potrebbe essere veramente il fraintendimento più tragico se qualcuno nel suo zelo di escludere gli altri sognasse di essere escluso egli stesso. Quale fantasia, allora, se questa temporalità rientra di nuovo nell'uso comune, proclamata nel suo diritto prescrittivo, se l'odio e la rabbia e il pregiudizio terreno e le considerazioni secolari impongono di nuovo la loro maniera nell'eternità in contesa con se stessi e dividendola contro se stessi! Chi non è terrorizzato da una tale distorsione! Io per mio conto ho sempre cercato invano di comprenderla!

⁵⁶ *Ueens med sig selv ... kan ikke bestaae*] Cfr. *Mt.* 12,25.

⁵⁷ *Sprænger den nye Viin de gamle Læderflasker*] Cfr. *Mt.* 9, 17.

⁵⁸ *Al Sygdom, selv naar den er til Døden*] Cfr. *Gv.* 11, 4; SK (Anti-Climacus), *Sygdommen til Døden*.

⁵⁹ *De hang Evigheden i en Spindelvælv*] Cfr. *Gb.* 8,14. Citazione non trovata; probabilmente ripresa da Schopenhauer "attraverso" Joachim Dietrich Brandis (1762-1845); cfr. N. Viallaneix, *Schopenhauer et Kierkegaard*, in: «Romantisme», 32/1981, pp. 47-64. Altresì probabile l'infiltrazione di G. E. Lessing, *Eine Duplik* (1778), in *Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften*, Berlin 1825-28, 32 voll. [ASKB 1747-62], vol. 5, p. 113.

⁶⁰ *Ret til at lade Bestemmelserne ... udelukke Andre*] Cfr. *Mt.* 23,13.

Ma consideriamo questa faccenda seriamente; la beatitudine dei cieli è e rimane ancora la decisione che tutto decide; infatti, sebbene la preoccupazione non provveda all'umile entrata di un uomo, essa è ancora il valore che tenta di conquistarla così che possa esserci una intimità, un posto riparato nell'anima, dove la coscienza possa rifugiarsi, lasciare che il mondo passi, includere sé in se stessa, riconciliarsi con se stessa e così con le differenze nella vita, un terreno cintato in cui i pensieri della finitezza, così come forzatamente pretendevano di entrare, vengono trovati ogni giorno per essere rovesciati, come la statua di Dagon ai piedi dell'arca del Signore⁶¹, prima della sublimità della preoccupazione che è unicamente preoccupata del valido in sé, e che non è l'aspettativa che vuole entrare trionfante nei cieli e nella sua entrata di festa vuole essere decisiva per gli altri.

Nella misura in cui questo lamentoso fraintendimento »che divenne una preghiera di saggezza mondana« (*Col. 2,8*) è consistito nel vincolare la beatitudine eterna a condizioni finite, potrebbe forse sembrare per via di un altro fraintendimento che quell'imprudenza spensierata che non è disturbata da alcuna condizione possa essere preferibile. Lontano dall'essere questo il caso, siamo stati d'accordo che chiunque non sia stato preoccupato è escluso una volta per tutte dal considerare una questione per la quale solo la preoccupazione conferisce l'accesso per la riflessione. Questo fraintendimento, inoltre, non è quello che ha assunto le condizioni quanto quello in cui la preoccupazione nel determinarle è stata tanto rapidamente soddisfatta che il singolo ha raggiunto il tempo e l'opportunità e la disposizione per decidere la questione riguardo agli altri. Quanto prima cessa la preoccupazione, tanto presto il singolo a cui accade questo è escluso dalla riflessione. Ma chi è veramente preoccupato afferra di certo che deve esserci una condizione⁶², ma egli non sarà mai capace di penetrarla definitivamente, dal momento che la preoccupazione ha preventivato una penetrazione finita. Quando egli ha pensato a questo, ha pur dovuto ancora ammettere che egli non può determinare in un modo finito ciò che le condizioni sono, poiché è precisamente la finitezza che la preoccupazione allontana da lui. In ogni cosa che egli cerca resterà comunque un'incertezza, e questa incertezza nutre la preoccupazione, [così com]e la preoccupazione nutre l'incertezza. Questa incertezza può essere espressa in questo modo: che egli aspetta la beatitudine eterna per grazia di Dio. Ma egli a sua volta non si aspetta la grazia di Dio in virtù di certe

⁶¹ *Findes ... nedstyrtede som Dagens Billede ... Pagtens Ark*] Cfr. 1 Sam. 5, 1-5.

⁶² *At der maa være en Betingelse*] Cfr. la Sezione «Il maestro» in *Philosophiske Smuler*, SKS 4, pp. 222-226.

condizioni finite, ed allora la preoccupazione sarà pure rapida nel reperire sicurezza nel [mondo] terreno. Ora se egli è costantemente preoccupato in questa maniera ma pure continuamente salvato dalla grazia, se egli percepisce che, se la preoccupazione cessa, potrebbe essere un cattivo segno, come potrebbe esser mai presuntuoso abbastanza da decidere questa questione per un altro?

Ma supponiamo anche che ci siano particolari condizioni che non possano accuratamente essere espresse in parole e per mezzo di cui il pensiero osservante potrebbe provare la situazione del singolo, come può, egli, se è stato di nuovo preoccupato, o se non lo è stato, prendere invano l'intera faccenda, come può esser capace di decidere con certezza finita, se queste condizioni erano presenti in lui? Ora, lasciamo all'opera queste condizioni, specifiche concezioni, umori; chi, tuttavia, conosce se stesso tanto intimamente da potersi assumere la responsabilità di garantire che queste condizioni siano presenti in lui come se dovessero essere e non fossero figli illegittimi di provenienza dubbia! Chi [mai] potrebbe far questo, se fosse veramente preoccupato, e chi [mai] potrebbe non diventare preoccupato veramente se considerasse con serietà queste cose! Ma se restasse un'incertezza nella sua anima, per la quale egli risorge alla grazia, come potrebbe, la sua mente, arrivare a decidere questo per gli altri, dal momento che si comincia prima con quella, e bisogna esser del tutto certi circa se stessi. Ma colui che è del tutto certo per via della grazia, cosa che vogliamo desiderare per il singolo, egli è, umanamente parlando, del tutto incerto.

Parliamo per un momento metaforicamente e, avvalendoci di una immagine imperfetta, concentriamo la nostra attenzione sulla validità eterna di cui parliamo. Un esercito talvolta ha un piccolo squadrone selezionato chiamato il battaglione immortale⁶³, e un guerriero reputa un grande onore entrare a farne parte. Supponiamo ci fu un uomo (certo siamo ben consci potrebbe trattarsi di una aberrazione penosa che probabilmente non è mai accaduta, e confidiamo nel fatto che ogni simile aberrazione possa non accadere) tanto preoccupato di essere ammesso nel battaglione quanto ognuno dovrebbe esser preoccupato di ereditare la beatitudine dei cieli. Le condizioni erano conosciute a sufficienza; era richiesta la distinzione in battaglia, ma anche una certa prestanza, un peso specifico, fisico etc. Egli avrebbe dovuto esaminarsi da sé su tutte queste caratteristiche, non in generale, non casualmente, perché egli sarebbe stato troppo preoccupato per questo, e sapeva

⁶³ *Der findes ... i Krigshæren ... den udødelige Skare*] Cfr. Erodoto, *Storie*, VII libro, par. 83; *Die Geschichten des Herodotos*, trad. di F. Lange, Berlin 1811-1812 [ASKB 1117], 2 voll., vol. II, p. 178.

di essere carente nel modo più sottile da non essere accettato. E se qualcosa gli mancava o ogni cosa era presente nella giusta proporzione, il comandante poteva [pur sempre] decidere secondo il suo giudizio. Secondo il suo giudizio; poiché tutte le condizioni potrebbero essere molto ben presenti singolarmente ma senza che insieme producano quella nobile armonia richiesta per l'ammissione. Io penso che questa valutazione avrebbe potuto creargli un'inquietudine della preoccupazione. Ma supponiamo che mostrò, invece, una perfetta sicurezza, non dimentichiamo che egli era preoccupato per la sua ammissione quanto ogni uomo dovrebbe esser preoccupato della beatitudine dei cieli. Eppure una difficoltà rimase. L'ammissione non ebbe luogo immediatamente; dovette aspettare qualche giorno. Cosa non poté accadere in quei giorni? E seppure questi passarono senza incidenti, ogni momento in cui entrava nel palazzo del comandante, poteva inciampare – una tale persona avrebbe il tempo, l'opportunità e la disposizione per girovagare e osservare gli altri uomini per vedere se fossero qualificati per essere ammessi nel battaglione? Egli non avrebbe percepito con profonda preoccupazione che essere del tutto vicino all'essere ammesso era ancora un'esclusione? Non avrebbe dovuto percepire questo con profonda preoccupazione, se fosse stato preoccupato di essere ammesso nel battaglione quanto ognuno dovrebbe essere preoccupato di essere erede della beatitudine dei cieli⁶⁴?

Seppure un uomo conoscesse tutte le condizioni, al di là di qualsiasi inezia e pettegolezzo, e percepisce di essere indubbiamente qualificato (supponiamo questo) – potrebbero essere, per lui, il tempo e l'opportunità e la pace della mente, a decidere la questione per gli altri? Come? La beatitudine dei cieli non è un buono tanto grande da non aver bisogno di nessun aumento per mezzo di una qualche circostanza esterna? Chi ha la beatitudine certamente non può desiderare di essere più benedetto con qualche pensiero irrilevante né può desiderare di essere disturbato da qualche pensiero irrilevante. Quando uno pensa che la sua beatitudine sia assicurata, nondimeno pensa a qualcosa come questo, e semplicemente mostra che non sta pensando alla beatitudine, e questo secondo pensiero può ben fargli perdere la beatitudine così come la coscienza della buona azione porta a perdere la ricompensa⁶⁵. Qualcuno che sia da sé preoccupato potrebbe desiderare a stento di escludere qualcun altro, ma potrebbe, forse, come talvolta si è sentito, essere abbastanza compassionevole da desiderare che venga ammesso un altro? Oh,

⁶⁴ *Arve Himlens Salighed*] Cfr. *Mt.* 10,17.

⁶⁵ *Bevidstheden om den gode Gjerning ... har Lønnen borte*] Cfr. *Mt.* 6,2.

risparmia la tua compassione per una migliore occasione, e se puoi fare qualcosa per un uomo, tu falla, propriamente vergognato, perché siamo tutti servi inutili⁶⁶, e persino le tue buone azioni non sono che invenzioni umane, fragili e assai ambigue, ma la beatitudine dei cieli spetta ad ogni uomo solo per la grazia e la misericordia di Dio, e questa è ugualmente vicina ad ogni uomo nel senso che è questione tra Dio e lui; e nessun terzo uomo, per quanto sia stato ristorato dalla grazia, perde questa per via di un'interferenza ingiustificata. Se ci fosse un uomo, cosa di cui non ho esperienza alcuna, che avesse amareggiato la mia vita presto e tardi e pensasse il peggio di me, potrebbe lui, essendo salvato, essere in grado di interferire con la mia beatitudine, o potrei io essere tanto presuntuoso da volerlo aiutare a quel fine con la mia compassione! Oh, la preoccupazione circa la beatitudine eterna porta la mente alle più disparate considerazioni! Se ci fosse qualcuno che avesse preso il peso maggiore della calura e della fatica del giorno ed io fossi stato assunto alla penultima ora e la nostra ricompensa fosse la stessa⁶⁷, questo sarebbe forse in grado di disturbarlo se lui ha in mente che la ricompensa è una beatitudine eterna? Egli infatti avrebbe una grandiosa sufficienza e abbondanza e non riceverebbe di più se io fossi stato escluso. Se egli fosse un uomo giusto, che fin dalla giovinezza ha osservato i comandamenti⁶⁸ e sempre nella sua lunga vita ha aspettato la beatitudine eterna (la qual cosa è veramente una inusuale gloriosa fama postuma) ed io fossi un ladro che »oggi stesso⁶⁹«, dunque nello stesso momento, fossi venuto da lontano quanto lui, questo potrebbe disturbarlo? Bene, se ho pensato questo, è stato in ragione della mia equità, secondo cui certamente lo disturberebbe e disturberebbe il cielo stesso se quello mi spingesse fuori di nuovo, ma se io, osservando tutte le formulazioni e senza alcuna riserva, sono adesso disposto ad ammettere che era grazia, quell'uomo giusto continuerebbe ad essere così irragionevole, non nei miei confronti, perché io, dopo tutto, ci sono finito dentro, ma verso se stesso, serbando la sua rabbia? E se costui non fosse quello che in un modo più elevato è chiamato un uomo semplice ma colui che in un discorso semplice e quotidiano è giustamente detto un uomo ingenuo e se tu, mio ascoltatore, fossi un saggio, e ti fosse profondamente chiesto: Che cos'è la verità⁷⁰, e tranquillamente ponderassi la questione con competenza e successo; – ti disturberebbe, forse, se egli diventasse benedetto quanto te e l'infinita beatitudine

⁶⁶ *Vi ere alle unyttige Tjenere*] Cfr. *Lc.* 17, 10.

⁶⁷ *Den ... baaret Dagens Møie ... Løn blev den samme*] Cfr. *Mt.* 20, 1-16.

⁶⁸ *En ... fra sin Ungdom ... bevaret Budene ... Salighed*] Cfr. *Mc.* 10, 17-30.

⁶⁹ *En Røver, der »endnu idag« ... ligesaavidt som han*] Cfr. *Lc.* 23, 39-43.

⁷⁰ *Hvad er Sandhed*] Cfr. *Gv.* 18, 33-38.

dei cieli vi rendesse entrambi uguali? Infatti, quando tu una volta sarai morto, ci sarà una differenza, sarà detto e detto a ragione che la scienza addolora, e i suoi esercizi deplorano la perdita, e il tuo funerale sarà differente, poiché è buona abitudine che il defunto indossi i suoi abiti migliori, ma la questione resta se la morte non lo spogli a sua volta. E se egli fu ciò che è chiamato un uomo, un uomo che in modeste circostanze ha vissuto felicemente con sua moglie ed ha avuto figli con lei ed ha goduto la compagnia di altri uomini ma è stato raramente coinvolto da pensieri che ti avrebbero fatto dimenticare ogni altra cosa e tenuto sveglia di notte, ti disturberebbe che egli diventasse benedetto quanto te? Oh, »se Dio tenesse nella sua destra tutta la verità, e nella sua sinistra lo sforzo eterno⁷¹« ... no, se Dio nella sua destra tenesse la beatitudine, e nella sua sinistra anche la preoccupazione, che è diventata il contenuto della tua vita, tu stesso non vorresti scegliere la sinistra, sebbene tu sia tuttavia diventato come colui che ha scelto la destra? Una uguaglianza deve pur esserci qui, e cosa c'è di più desolante dell'uguaglianza in ciò da cui gli uomini spesso fuggono, la uguaglianza della morte⁷² che fa tutti egualmente poveri, e cosa c'è di più benedetto dell'uguaglianza che fa tutti ugualmente benedetti?

Non è questo il caso, mio ascoltatore, e perciò probabilmente dentro di te stai dicendo a Dio: Padre nei cieli, quando io penso alla faccenda della mia beatitudine, io non tiro fuori il conto; poiché so molto bene di non poter rispondere una volta su mille⁷³, e so altrettanto bene che Pietro stava più sicuro sul mare ondeggiante di chi accampa i suoi diritti al tuo cospetto⁷⁴. Ed io non voglio costruire la mia beatitudine su nessuna opera, né su quanto di meglio ho fatto, dal momento che tu solo sai se era un'opera buona, né sul meglio che posso fare, dal momento che tu solo sai se potrà diventare un'opera buona. Preserva la mia anima dalla grettezza che vuole sminuire me ed il tuo dono, sminuire me stesso col farmi più grande di ogni altro; salva la mia mente da quel rimuginare che vuole cercare di penetrare quanto non [ci] è dato (di) comprendere; estirpa dal mio pensiero quella cavillosità che in maniera infida prende quanto vi è di meglio e mi dà il peggio. Quello che facevo da bambino facilmente e naturalmente, e in cui credevo senza comprendere⁷⁵, quello che più tardi ho fatto, so quello che ho fatto, ho creduto un uomo contrario alla comprensione;

⁷¹ *Dersom Gud ... i sin Venstre den evige Stræben*] Cfr. G.E. Lessing, *Eine Duplik*, in *Lessings sämtliche Schriften*, cit., V, p. 100; SK, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*.

⁷² *Dødens Lighed*] Cfr. SK, *To opbyggelige Taler* 1844.

⁷³ *Kan ikke svare een til tusind*] Cfr. Gb. 9, 2-3.

⁷⁴ *Petrus stod sikkrere paa Havets Bølge*] Cfr. Mt. 14, 22-33.

⁷⁵ *Hvad jeg gjorde som Barn ... uden at forstaae*] Cfr. 1 Cor. 13,11.

quello che voglio continuare a fare, sebbene essere acuto è diventato più grande del comprendere; quello cui voglio applicare me stesso con tutte le mie forze, perché la gloria della comprensione non incanti e non leda la mia anima⁷⁶; non dovrei voler fare questo contro di te, dovrei invece, dal momento che da me stesso non sono capace di nulla, desiderare preoccupazione e fiducia e coraggio per credere in te, e in questa fede per aspettare la tua beatitudine!

⁷⁶ *Lade mig tage Skade paa min Sjel*] Cfr. Mt. 16,26.

Egli deve crescere, io diminuire

Gv. 3,30. Questa mia gioia è compiuta. Egli deve crescere, io diminuire¹

Un antico adagio dice che tutti vedrebbero più volentieri il sole che sorge rispetto a quello che tramonta². Come mai tutti? Tra costoro c'è anche colui per il quale il sole è quello che cala? Perché egli può essere incluso tra i tutti? Il sole che sorge splende per lui come per tutti gli altri³, forse splende più raggiante ai suoi occhi perché il pallore della sua brillantezza affretta il tramonto. Se un uomo potesse chiedere con serietà in questo modo, probabilmente sarebbe tanto giovane da non poter capire del tutto che cosa è in discussione, o tanto inesperto da ingannare se stesso con un'anticipazione straordinaria e fantasiosa della magnanimità con la quale egli farebbe grandi cose nella vita; o magari sarebbe un uomo che sta cercando di temprare la sua anima alla maniera in cui gli altri temprano i loro corpi a una resistenza brutta e cattiva; o finalmente un uomo che utilizzava la durezza della comprensione e la fredda inflessibilità delle sue conclusioni per ridicolizzare gli uomini, usava contro di essi ciò che non usava contro se stesso, predicava loro quella saggezza per istruire, sebbene egli stesso tuttavia non vi credesse, infatti, persino durante le prediche, teneva aperta la porta sul retro attraverso la quale la sua segreta vanità, come la donna di cattiva fama, si richiudeva nelle spie della vanità (Gc. 2,25). Chiunque altro capirebbe e riconoscerebbe che ciò di cui il discorso tratta è che la conoscenza di se stessi è una questione difficile; poiché, sebbene sia facile capire il resto del mondo, la comprensione cambia significativamente quando si è il diretto interessato. Questo non lo si deve mai dimenticare; e come il bambino non usa [una sola] linea per fare una singola lettera, così non si dovrebbe, perché la vita abbia un significato più profondo, abituarsi a comprendere ogni cosa in generale, né aver fretta nel capire ogni cosa, ma bisognerebbe seguire pazientemente la bacchetta che continuamente punta verso se stessi. E seppure in qualsiasi altro senso è un'espressione figurata dire che vediamo il dito di Dio nella vita⁴, chi è preoccupato di se stesso lo comprende più letteralmente, poiché tutta la conoscenza di sé più

¹ «Chi possiede la sposa è lo sposo; ma l'amico dello sposo, che è presente e l'ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo. Ora questa mia gioia è compiuta: Egli deve crescere e io diminuire».

² *Et gammelt Ord siger ... den nedgaaende Sol*] Cfr. il proverbio nr. 9266 in E. Mau, *Dansk Ordsprogs-Skat*, cit., vol. 2, p. 321.

³ *Skinner jo for ham ligesom for alle de Andre*] Cfr. i proverbi nr. 9247 e 9248 in *Ivi*, p. 320.

⁴ *Seer Guds Finger i Livet*] Cfr. *Es.* 8,19.

profonda e più interiore è sotto la guida divina e continuamente vede il dito di Dio puntato su di sé. Perdere una lettera confonde il mondo intero, e questa confusione non è niente se comparata a quella che capita quando un uomo, nel comprendere la vita nella sua totalità e la storia della razza umana, tralascia un uomo – se stesso; poiché l'uomo singolo non è come una singola lettera, in se stessa una parte senza senso della parola, bensì è l'intera parola. E questo accade molto di frequente, e di conseguenza molto poco è appreso dalla vita. Perfino colui che conduce una vita il più possibile ritirata e dimenticata è vincolato ad avere una grande abbondanza di esempi, ammonizioni, avvertimenti, e regole a patto che non si sottragga al dito che sta puntando a lui, giacché la meridiana più semplicemente costruita dà l'ora solo se i raggi del sole cadono su di essa.

Quanto spesso il vecchio detto è ripetuto a questo modo nel mondo, è usato al posto giusto dall'osservatore; ma dove raramente è compreso in tempo, e quando finalmente spunta la comprensione ed è troppo tardi, come suona? Quanto è facile per il singolo sottrarsi ai riferimenti, dal momento che la parola parla tanto in generale! Ma il discorso generale su verità generali può [pure] arricchire la memoria dell'uomo e sviluppare la sua comprensione, il che è soltanto un minimo dono per lui, tanto minimo che è proprio di un tale dono avere un arsenale pieno di armi che si scoprono inappropriate nel momento in cui le si usa. E soprattutto, questa generalità non è per edificazione; poiché non si è mai edificati in generale, almeno quanto una casa è costruita in generale. Solo quando la parola è detta dalla persona giusta, nella situazione giusta, nel modo giusto, solo allora il detto ha fatto tutto ciò che poteva per guidare il singolo a fare onestamente ciò che altrimenti è abbastanza precipitoso nel fare: assegnare tutto a se stesso. E seppure la legge divina e quella umana vietassero di bramare ciò che è del vicino⁵, non è mai vietato bramare il consiglio del vicino o servirsi della sua guida. In tal modo sta tutto qui nella parola; poiché ciò che abbiamo detto contiene in piena misura quella parola recitata di Giovanni Battista, e nessuno si fa scrupolo di appropriarsi della parola.

E così è [stato] Giovanni Battista ad aver detto la parola. Egli visse nel deserto di Giudea⁶, lontano da quella vanità che bisticcia riguardo al posto d'onore⁷, lontano da quell'incostanza che eleva [in alto] e trascina in basso, celebra e crocifigge⁸, i cui abiti

⁵ *Forbudet ... at begjære hvad Næstens er*] Cfr. Es. 20,1; Dt. 5,21.

⁶ *I Judæas Ørken levede han*] Cfr. Mt. 3,1.

⁷ *Den Forfængelighed, der kives om Hæderspladsen*] Cfr. Mc. 10, 35-41.

⁸ *Den Ustadighed, der ... jubler og korsfæster*] Cfr. Mt. 21, 1-9.

erano tanto lontani dalle candide vesti quanto la sua natura dalla flessibilità di una canna⁹. Egli non era il Messia, né uno degli antichi profeti, né il profeta, egli era la voce di chi grida nel deserto¹⁰. Ed egli gridava nel deserto per preparare la via¹¹ a colui che sarebbe venuto dopo di lui, le cui stringhe dei sandali egli non era degno di allacciare¹². Tuttavia egli stesso non era un uomo da sottovalutare, »il più grande tra i nati di donna¹³«, la sua origine [fu] un miracolo quanto quella di colui di cui aveva proclamato la venuta, ma la differenza qui è la stessa di quella che corre tra la meraviglia che una donna anziana resti incinta¹⁴, cosa contro l'ordine della natura, e che una vergine partorisca per opera di Dio¹⁵, cosa al di là dell'ordine della natura; non è già, questa differenza, un bell'accenno della differenza tra il tramontare e il sorgere! Ed egli gridava nel deserto finché l'attenzione della folla [non] attirò l'attenzione del consiglio, al punto che furono spediti degli inviati a lui¹⁶. Ma egli non fraintese se stesso né la sua dimora solitaria né la sua veste di peli di cammello né il suo cibo nel deserto¹⁷, anche se questo gli avrebbe aperto la strada all'onore e alla stima del popolo. No, egli era e rimase la voce che gridava nel deserto. Questa fu la sua opera; egli stesso di certo percepì il suo significato, ma sapeva anche che questo significato comportava l'essere cancellato e dimenticato, come l'urlo del guardiano notturno quando è chiaro a tutti che il giorno è sorto¹⁸. Si alzava il suo sole, la cui stella del mattino destava le meraviglie dei saggi; la sua gloria splendeva, e nessuno capiva meglio di Giovanni che il suo splendore era il tramonto del suo sole. Ma egli se ne rallegrava anche, tanto intimamente quanto i Patriarchi hanno desiderato vedere¹⁹, tanto sinceramente quanto i credenti per cui continuava a brillare. Ed egli sapeva pure che la cerimonia, dopo la quale era stato chiamato per nome, sarebbe stata abolita, sarebbe scomparsa come un battesimo con l'acqua in confronto ad un

⁹ *Hans Dragt ... de bløde Klæder ... Rørets Bøielighed*] Cfr. Mt. 11, 7-8.

¹⁰ *Han var ikke Messias ... raaber i Ørkenen*] Cfr. Gv. 1, 19-23.

¹¹ *For at berede (...) Veien*] Cfr. Mt. 3,3.

¹² *Der skulde komme ... Skotvinge han ikke var værdig at løse*] Cfr. Gv. 1, 27.

¹³ *Den største, der er født af Qvinder*] Cfr. Mt. 11,11.

¹⁴ *Hans Herkomst vidunderlig ... en bedaget Qvinde vorder frugtbar*] Cfr. Lc. 1,7.

¹⁵ *En reen Jomfru føder ved Guds Kraft*] Cfr. Lc. 1,35.

¹⁶ *Vakte Raadets Opmærksomhed ... skikkede Udsendige til ham*] Cfr. S.B. Hersleb, *Lærebog i Bibelhistorien*, cit., p. 179.

¹⁷ *Føde i Ørkenen*] Cfr. Mt. 3,4.

¹⁸ *Nattevægterens Raab ... Dagen er frembrudt*] Ai tempi di SK, i guardiani notturni dovevano accendere i lampioni per strada, garantire la tranquillità e controllare gli incendi; dovevano inoltre gridare l'orario ad alta voce, ogni ora, da novembre a febbraio dalle 20 alle 5, in marzo, settembre e ottobre dalle 21 alle 4, in aprile e agosto dalle 22 alle 3, da maggio a luglio dalle 23 alle 2 (cfr. §5 e §9 in *Instruction for Nattevægterne i Kiøbenhavn*, København 1784, p. 6, p. 10).

¹⁹ *Som Patriarcherne, der havde længtes efter Synet*] Cfr. Lc. 10, 24.

battesimo con fuoco e Spirito Santo²⁰. Poi venne a lui la notizia che ciò era accaduto, e i suoi discepoli erano abbattuti poiché colui cui Giovanni aveva reso testimonianza, adesso stava battezzando e tutti accorrevano a lui; ma Giovanni rispondeva: Questa mia gioia è compiuta; Egli deve crescere, io diminuire²¹.

Ciò che accadde al più grande nato di donna, lo stesso è accaduto ai più piccoli; ciò che accade nella più seria decisione, lo stesso accade nelle più piccole, e nessuno fa un uso profano della parola con l'imparare a cavarsela da soli nelle più piccole situazioni della propria vita; non si trascina la parola ad un basso livello di sapienza mondana²², dal momento che non si desidera dimenticare che, come si è stati aiutati dalla parola, così si ha ancora una preoccupazione e una felicità; poiché ognuno è ed è compreso nell'esito glorioso di quell'unica decisione. Seppure l'osservazione non indugia su quello stesso evento, questo e l'impiego della parola possono nondimeno essere edificanti: come il figlio della concubina non fu senza la benedizione di Abramo²³, seppure egli non fosse in un senso eminente il figlio della promessa. Ed il solo a non aver bisogno del cibo più leggero²⁴ sarebbe stato così perso nella gioia al di là della gloria di colui che deve crescere sicché egli non ne diede notizia alcuna, tanto meno ne fu turbato, e lo stesso accade a egli stesso e ad altri in decisioni più piccole.

Chi non sa che cose come queste sono accadute e accadono nel mondo, che [c'è stato] chi una volta ha governato su regioni e regni ed ha cessato di governare, ed è stato obbligato a vedere un potere maggiore prendere il suo posto; che [c'è stato] un uomo che una volta era salutato con giubilo, sì, tanto che le cose tutte sembravano essere state un sogno, altrettanto presto ascoltava lo stesso giubilo urlare un altro nome; che [c'è stato] chi ha avuto la propria figura di comando familiare a tutti, e considerò se stesso nel momento successivo con, al riguardo, una tale ansietà dell'incertezza, come se avesse perso la testa o il mondo la sua memoria sicché fu confuso con lui chiunque altro; che [c'è stato] il maestro il cui pupillo soltanto ieri sedeva ai suoi piedi e che già oggi deve inchinarsi all'avanzata di un altro; che [c'è stato] l'uomo d'affari tanto gentile da far risiedere i suoi domestici sul suo viale che adesso vede che il suo viale significa la rovina del benefattore; che [c'è stata] la ragazza che una volta occupava i pensieri del suo innamorato e che adesso siede e vede l'audace ambizione di questi puntare a uno scopo più alto; che [c'è stato] il cantante il cui

²⁰ *Som en Daab ... med Ild og den Hellig-Aand*] Cfr. Mt. 3,11.

²¹ *Da kom Efterretningen til ham ... mig at forringes*] Cfr. Gv. 3, 25-30.

²² *Lave Egne*] Cfr. Ef. 4,9.

²³ *Ligesom Medhustruens Søn ... Forjættelsens Barn*] Cfr. Gen. 17, 15-22.

²⁴ *Den lettere Føde*] Cfr. Ebr. 5, 12-14.

ritornello era sulla bocca di tutti e che adesso è dimenticato, la cui canzone ora è più che rimpiazzata; che [c'è stato] l'oratore la cui parola riecheggiava ovunque e che deve adesso cercare la solitudine del deserto se vuole [ancora] eco; che [c'è stato] l'amico della giovinezza sulla stessa linea dei suoi pari e che adesso con stupore percepisce distanza²⁵; che [c'è stata] la modesta capanna dove vivevano i genitori, dove l'umile stava nella culla, e che adesso sta collassando come un ricordo che non può competere col potente. E ancora, com'è strano, se lasci che i tuoi pensieri indugino su queste persone distinte la cui memoria le generazioni hanno preservato, troverai che il modo in cui ogni singolo ha distinto se stesso è molto diverso, e troverai a tua volta che alcuni si sono distinti per la stessa cosa. Ma in quel gruppo selezionato ti sembra ancora che manchi un posto, e la mancanza è ancora una contraddizione; come quell'uno la cui lezione andava riconciliata – essendo dimenticata – poteva trovare un posto nel ricordo? Ma proprio per questo è importante considerarlo per se stesso, ed è particolarmente bello fare questo, perché non vi accenna nessuna ricompensa terrena.

Riflettiamo più nel dettaglio su quale stato d'animo sia quello giusto e consideriamo, quali aggiunte alla stessa cosa, come Giovanni disse quella parola: *egli deve crescere, io diminuire*.

Giovanni la disse *in umile abnegazione*. Egli comprese sin dall'inizio la sua missione nel mondo²⁶, e così per un verso diminuì sin dall'inizio o almeno era in confidenza col pensiero, altrimenti avrebbe reso difficile la via a chi stava per venire, attraendo troppo potentemente [su di sé] l'attenzione della folla o tenedola incantata troppo a lungo. Fino a quel punto, la vita del Battista sembrava essere unica ed incapace di fare da guida ad altri. Nondimeno, similitudini a una tale missione possono esser trovate in situazioni meno importanti. C'è un uomo, nato quel giorno molti anni addietro, il cui destino stava semplicemente nell'aprire la strada a chi nella sua vita doveva presto realizzare che questa sarebbe stata la sua opera. Sin dall'inizio, un tale uomo è vincolato alla necessità di negare se stesso e non deve in primo luogo avere l'esperienza della distinzione, la quale più dura più facilmente sfocia nella liberazione

²⁵ Argomento trattato anche nelle Lettere kierkegaardiane: cfr. *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard* [Lettere e documenti riguardanti Søren Kierkegaard], a cura di N. Thulstrup, I-II, Munksgaard, Copenhagen 1953-1954, vol. I, n. 8, volumi ancora inediti in lingua italiana (eccezion fatta per le *Lettere a Regine*).

²⁶ *Sin Sendelse i Verden*] Cfr. *Gv.* 1, 6-8.

dall'abnegazione allentando il potere in un incantesimo. Ma, dall'altro lato, un uomo del genere non ha mai, nella sua intera vita, nemmeno nella speranza della giovinezza, nemmeno al compimento dell'età adulta, sperimentato quel bel tempo in cui il sole frena la sua corsa, resta immobile, e ancora non tramonta²⁷. Noi non decideremo quale vita combatta la buona battaglia più facilmente, ma noi tutti concordiamo sul fatto che ogni uomo dovrebbe combattere la buona battaglia²⁸, dalla quale nessuno è escluso, e questo è a tal punto glorioso che se fosse garantito una sola volta a una generazione passata in circostanze eccezionali, sì, quale descrizione di invidia e scoraggiamento saprebbero darne! La differenza è pressappoco la stessa di quella in relazione al pensiero sulla morte: da che un uomo è nato, comincia a morire; ma la differenza è che ci sono singoli uomini per i quali il pensiero sulla morte comincia ad essere con la nascita ed è loro presente sin dalla calma quieta dell'infanzia e nella giovialità della giovinezza; mentre altri hanno un periodo in cui questo pensiero non è affatto presente, almeno finché non si esauriscono gli anni, gli anni di vigore e vitalità, ed il pensiero sulla morte li incontra sulla loro strada. Chi, adesso, sta decidendo quale vita sia [la] più facile, se sia la vita di coloro che continuamente vivono con un certo contegno perché il pensiero sulla morte è presso di loro o se non sia invece la vita di coloro che sono talmente abbandonati alla vita da dimenticare l'esistenza della morte? E se in tal caso anche l'esempio di Giovanni non è applicabile a tutti, per quelli per i quali non lo fosse potrebbe comunque essere istruttivo, poiché vi sono tentazioni anche qui. Oppure non è una tentazione quando gli inviati del consiglio quasi gli diedero l'occasione di rinnegare se stesso? Ma Giovanni sterzò sul cosa egli avesse capito circa se stesso, il suo umile compito e il suo umile rapporto con colui che sarebbe venuto; ed il consiglio non lo disturbò. – Si trovano situazioni analoghe parzialmente o del tutto in piccola scala nella vita di ogni giorno, e che le situazioni siano più piccole, in alcun valido senso decisivo, né mondano storico, né storico, fa alcuna essenziale differenza; un problema aritmetico è lo stesso che coinvolga milioni o centesimi. Non appena il bambino è nato, i genitori cominciano la loro umile abnegazione, se comprendono se stessi nel modo giusto. Questo non significa che il bambino debba essere sovrano senza ascoltare né obbedire; ma, sebbene questa subordinazione ai genitori sia fondamentale per il bambino, in questa espressione di gioia, che un bambino è nato nel mondo²⁹, si trova

²⁷ *Solen ... staaer stille, og endnu ikke gaaer ned*] Cfr. Gs. 10, 12-14.

²⁸ *At ethvert Menneske bør stride den gode Strid*] Cfr. 2 Tm. 4, 7.

²⁹ *At et Barn er født til Verden*] Cfr. Gv. 16, 21.

una bella armonia con il pensiero: egli deve crescere, noi diminuire. O non sarebbe, piuttosto, un pensiero sciocco se qualcuno tenesse presente la validità di questo solo per più o meno tempo dopo il quale i genitori scoprono con stupore che il loro figlio era superiore agli altri? Non è, questo, un pensiero veramente offensivo per i genitori, in quanto accuserebbe una distorsione tale che essi, sebbene stiano combattendo la buona battaglia, la stessero anche sciupando, perché, dimenticando di esserne i genitori, la stavano combattendo più che altro come stranieri in relazione a uno straniero. Ed ora coloro ai quali l'esempio glorioso del Battista è interamente applicabile, benché in scala minore, i molti ai quali è stato dato di comprendere ad una giovane età, umilmente, che per loro non è da assumere la condizione del servo³⁰, i molti che in giovane età sono incitati a tenere in mente che per loro c'è qualcuno che deve crescere, nel mentre essi decrescono! Forse per un uomo simile alle volte giunge anche un consiglio dai posti più alti, un accenno frainteso, una falsa chiamata, ma probabilmente si trattava di chi non era distratto nella sua umile abnegazione, qualcuno che non rubava follemente ai fantasmi e non continuava legalmente con rancore e stizza. Ma seppure un uomo (quale che sia l'occasione della sua abnegazione, dal momento che l'essenziale nell'abnegazione è che uno neghi se stesso) non comprendesse sin dall'inizio di stare diminuendo, nondimeno egli non dovrebbe mai ignorare interamente il pensiero di poter giungere a quello. Ogni uomo non è che uno strumento e non conosce quando viene il momento in cui sarà messo da parte. Se egli stesso non evoca ogni tanto questo pensiero, non è che un mercenario³¹, un servo infaticabile che sta cercando di liberarsi ed imbroglia il Signore con la stessa incertezza con la quale comprende la sua propria nullità. Quel tanto di vano nella vita gli uomini lo conoscono di certo, ma quanto spesso il singolo fa un'eccezione, e perfino la più alta missione nel mondo dello spirito non è che una commissione, e chi è equipaggiato per questo con tutti i suoi doni spirituali e intellettuali è solo una commissione, dal momento che si tratta di angeli tanto belli, che ritornano al trono di Dio tanto velocemente da non avere tempo per essere tentati dal pensiero che stanno curando i loro propri affari! Nel Vangelo è il Signore ad andare in viaggio, ed il servo infaticabile pensa che egli sia andato tanto lontano da non tornare mai più³². Nella vita, è il servo ad andare in viaggio, ed il servo infaticabile s'inganna da sé col pensiero di poter andare tanto lontano così che il

³⁰ *En Tjeners Skikkelse ikke nogen paatagen Skikkelse*] Cfr. Fil. 2,7; SK, *Philosophiske Smuler*.

³¹ *En Leiesvend*] Cfr. Gv. 10, 12-13.

³² *I Evangeliet ... Herren ... ikke mere vender tilbage*] Cfr. Mt. 25, 14-30; Lc. 12, 42-48.

maestro non possa portar via ciò che è stato affidato a lui. Ma oro e beni possono svanire come un sogno, e il merito dell'uomo si tramuta rapidamente in derisione, ed il tempo del servizio può presto essere finito. Ma il pensiero di questo licenziamento libera il servo dall'essere uno dei collaboratori di Dio³³, proprio come il pensiero sulla morte libera una persona, la salva dall'essere un servo legato che vuole appartenere solo alla terra, dall'essere un impostore che non vuole appartenere a Dio³⁴.

Nell'umile abnegazione il Battista ha detto questa parola; ma in un altro senso la sua situazione non sembra esser meno capace di essere una guida ed un esempio per qualcuno, poiché [solo] chi sarebbe venuto dopo di lui avrebbe fatto in verità la sua piena giustizia. Come l'umile abnegazione con la quale Giovanni preparava la via a colui che stava per venire è raramente rintracciabile nel mondo, così non si è mai vista un'entrata tanto pacifica e mite³⁵ quanto l'ingresso di colui che sarebbe venuto non per essere servito ma per servire³⁶. Di frequente, il successore arriva in modo tale che il solo suono dei suoi passi desta l'angoscia e la collera del predecessore, così che la sua prossimità sembra essere non tanto per compiere quanto per calpestare ciò che è stato cominciato, finché »i suoi passi stanno alla porta pronti a portar via anche lui« (At. 5,9). Questo è indubbiamente vero, ma [da ciò] non segue che un errore ne corregga un altro, sebbene sembri spiegarlo, scusarlo; e nondimeno il bene deve esser fatto e sarà fatto, se »lo spirito che abita in noi non desta gelosia ma dona una grazia più grande« (Gc. 4,5). Sebbene i suoi passi, che venivano dopo Giovanni, erano umili e non avrebbero potuto esasperare, sebbene il suo aspetto non avrebbe tentato il Battista, poiché chi veniva dopo di lui »è stato prima di lui³⁷«, sebbene costui testimoniassse che egli era il più grande nato da donna, tuttavia egli pure chiari che il più piccolo dei suoi discepoli era più grande di Giovanni³⁸. Ma si potrebbe ipotizzare più forzatamente che tutta l'opera di Giovanni è stata semplicemente annullata, che il suo battesimo era una preparazione che sarebbe stata abbandonata, la sua predicazione una voce nel deserto, il suo aspetto un'ombra debole, la sua propria vita una esclusione? Giovanni stesso non fu responsabile dell'esclusione a causa della sua incredulità, ma la sua opera era semplicemente quella che egli avrebbe compiuto col massimo zelo.

³³ *En Guds Medarbejder*] Cfr. 1 Cor. 3,9; 2 Cor. 6,1.

³⁴ *En Bedrager, der ikke vil tilhøre Gud*] Cfr. Pap. V B 195, 7.

³⁵ *Aldrig seet et fredeligt og sagtmodigt Indtog*] Cfr. Mt. 21, 4-5; Zc. 9,9.

³⁶ *Der ikke var kommen ... men for selv at tjene*] Cfr. Mt. 20,28.

³⁷ *Havde været før ham*] Cfr. Gv. 1,15.

³⁸ *Den Største ... den mindste ... større end Johannes*] Cfr. Mt. 11,11.

Con umile abnegazione Giovanni disse la parola, e la disse ai suoi discepoli. Ai loro occhi egli era ancora il più grande; essi erano abituati a salutarlo come maestro, e segretamente forse hanno nutrito il pensiero che egli stesso fosse quello che doveva venire³⁹; infatti, per loro il Battista poteva aver desiderato passarlo sotto silenzio. Adesso [invece] era apparso il Messia; e gli scoraggiati discepoli confidavano che le notizie che portavano al Battista avrebbero tratto fuori da lui la spiegazione desiderata. Il Messia era apparso; il Battista poteva aver lasciato a lui la scena, egli stesso fattosi da parte, nascostosi in un posto appartato coi suoi discepoli, eppure ai loro occhi continuava ad essere il maestro, sebbene egli stesso non professasse quel pensiero, tantomeno permettendo che fosse conosciuto nel mondo, laddove esso non sarebbe stato che un ostacolo per colui la cui via egli era tenuto a preparare. Com'è benefico contemplare ciò che è degno di venerazione! Persino ciò che sarebbe stato scusabile, umanamente parlando, sì, quasi lodevole, siamo abituati ad attribuirlo al Battista, non semplicemente perché è stato dichiarato l'opposto; poiché, seppure non fosse stato dichiarato nulla, chi potrebbe falsamente imputare queste cose a lui! Egli rimase fedele a se stesso; precisamente quando le notizie dei suoi discepoli sembravano richiamarlo per un diverso responso, egli diede loro testimonianza di quanto aveva dichiarato nel deserto prima di apparire e predicare alla gente. Egli chiese loro di testimoniare insieme con lui che questa testimonianza era la sua conclusione, il suo sì ed il suo amen⁴⁰.

Così Giovanni. Se è vero che qualcosa di simile può esser trovato in più piccole situazioni di vita, a cosa potrebbe somigliare Giovanni di effettivamente somigliante a lui? Forse ci fu qualcuno che non mancò di notare che un nuovo giorno stava nascendo; qualcuno il cui successore non era distinguibile, così da non voler conoscere nulla. Ma lo spuntare del giorno non può essere cancellato; nondimeno, chi stava per venire non poteva essere determinato. Poi, come Erode, costui ordinò che tutti i bambini sotto i due anni fossero uccisi⁴¹. – Forse ci fu qualcuno il cui sole della fortuna cominciò a calare, cosicché qualcun altro divenne il favorito. Ebbene, il favorito che si apprestava ad essere non è contesa di verità; così questi consultò con dispetto, e la freccia della vendetta che vola nell'oscurità colpì l'odiato. – Forse salì al trono un nuovo faraone che non conosceva Giuseppe ed i grandi servigi che aveva

³⁹ *At han selv var Den, som skulde komme*] Cfr. Mt. 11,3.

⁴⁰ *Hans Ja og hans Amen*] Cfr. Ap. 1,7.

⁴¹ *Da befalede han som Herodes ... skulde dræbes*] Cfr. Mt. 2, 16-18.

reso⁴², ma colui che era stato dimenticato fruttò al [faraone] immemore dei suoi servigi, che non lo conosceva e che adesso conosceva il suo rancore. – O fu lui ad allontanarsi dagli uomini; non andava a vantaggio del nuovo, la sua testimonianza. Egli prese come una disgrazia il fatto che il suo tempo fosse finito più che la sua anima non fosse in confidenza con l'umiltà e l'abnegazione. – Forse ci fu qualcuno che vide il suo declino e lo abbandonò a se stesso ad addolorarsi ed amareggiarsi nel dolore, come se questo declino fosse morte, come se solo chi è piantato lungo corsi d'acqua⁴³ crescesse e non anche chi pianta se stesso nel terreno benedetto dell'abnegazione. Già, quante strade ci sono nell'ora della decisione; e questa non è che una strada; le altre sono strade sbagliate, che conducono ad un luogo in cui l'invidia mescola i suoi piani o il dolore ha i suoi rifugi, dove il verme del desiderio non muore⁴⁴, né l'inconsolabilità sta alle sue perdite, dove la derisione avverte gli altri con la sua vile saggezza, o dove la lingua della calunnia tradisce l'abbondanza del cuore⁴⁵ – tutte queste strade conducono via, fuori strada, ed il pensiero non osa seguirle. Ma l'umile abnegazione resta fedele a se stessa e continua in armonia con colui che doveva crescere, sebbene egli stesso dovesse diminuire, come fece Giovanni, con la cui testimonianza il suo sole tramontò, e a maggior ragione quando era il più grande che ci fosse in quel momento. Ma, come risulta, egli pure crebbe ed era il più grande quando tramontò.

Con sincera gioia Giovanni disse quella parola. Se tu ricordassi, mio ascoltatore, come di certo ricordi, la potente predica del Battista riguardo il pentimento, la sua audacia profetica nel giudicare le cose alte e quelle basse, la santa ira con cui poneva la scure alla radice degli alberi⁴⁶ – poi saresti costretto ad essere profondamente commosso quando consideri la triste gentilezza, il gioioso fervore, nei cui termini egli parla del suo rapporto con chi doveva venire. Che sotto la tunica di cammello potesse anche battere un cuore tanto ricco di sentimenti, non solo di verità e giustizia, ai quali la sua vita era infatti dedicata! Che egli sia stato capace di preservare questo sentimento fuori del deserto! Che la lieve brezza della gioia dell'abnegazione possa essere percepita nel tuono del giudizio⁴⁷! La sua dichiarazione fa notare esattamente che egli era tenuto a richiamare l'attenzione, ma l'espressione è così celebrativa, così

⁴² *Maaskee besteg en ny Pharao Thronen ... Fortjenester*] Cfr. Es. 1,8.

⁴³ *Som voxede kun Den ... plantet ved Vandbækken*] Cfr. Sal. 1,3.

⁴⁴ *Hvor Begjeringens Orm ikke døer*] Cfr. Is. 66,24; Mc. 9, 44-48.

⁴⁵ *Hvor Bagvaskelsens Tunge ... Hjertets Overflødighed*] Cfr. Mt. 12,34.

⁴⁶ *Døberens strenge Prædiken ... Foden af Træet*] Cfr. Mt. 3, 7-10; Lc. 3, 19-20.

⁴⁷ *Straffedommens Torden*] Cfr. 1 Re 19,12.

festosamente bella che si è quasi tentati di raffigurarsi la severa figura del Battista vestita di indumenti a festa come se andasse alla casa del banchetto⁴⁸, un uomo amichevole che sta porgendo saluti di gioia, sì, come se quello più serio, oscuro eremita, che tristemente cantava alla gente persino se non aveva pianto, come se egli, rabbonito, si unisse alla danza in accordo con il gioco pieno di gioia, come se ancora una volta i bambini in piazza non comprendessero⁴⁹, sebbene fossero coinvolti – e il Battista era l'unico ad essere escluso. Oh, esiste un'emozione che ha una sovrabbondanza di belle parole ed è molto svelta nello sciogliersi in umori sentimentali, ma quando l'uomo dalla tunica di peli di cammello che nemmeno le tempeste turbavano, quando egli si rabbonisce, ebbene, chi non è toccato dalla sua parola! Il suo umore non è un falso sentimento; al contrario, il giudizio discriminante della verità è presente nella parola che egli dice, ed il giudizio zelante ha giudicato egli stesso prima di chiunque altro: »Nessuno può ricevere qualcosa se non ciò che è dato a lui dai cieli⁵⁰«. Questa è la parola con la quale egli giudica se stesso, distingue tra se stesso e colui che sta per venire (il Messia)⁵¹; è il giudizio a parlare, e la dichiarazione è il suggello del suo compimento. Adesso che ha messo in ordine la sua casa, segue il suo saluto di nozze: »Chi ha la sposa è lo sposo, ma l'amico dello sposo, che sta al suo fianco e lo ascolta, gioisce grandemente alla voce dello sposo. Perciò questa mia gioia adesso è compiuta«. Poi egli riflette su di sé e sulla sua situazione, che egli è lo straniero, sì, l'unico escluso, e adesso è questa la parola di congedo: egli deve crescere, io diminuire.

Con sincera gioia egli disse la parola. Adesso è certamente vero che la sua intera vita è stata stimata alla luce dell'apparizione di colui che adesso appariva, e che certamente avrebbe dovuto rallegrarlo. Ma da ciò non è ancora chiaro che la sua gioia era compiuta, nondimeno, non dobbiamo dimenticare che il suo aver compreso la sua vita in questo modo sin dall'inizio costituiva la sua nobile abnegazione e che il trionfo di quest'opera è che la sua gioia è compiuta. È certamente vero che egli non vedeva colui che sarebbe venuto spingerlo indifferentemente da parte, ma lo vedeva avanzare come un principe della pace, eppure la testimonianza rimase la stessa. Seppure nessun altro comprese quale abissale profondità corresse tra colui che

⁴⁸ *At gaae som til Gjestebudshuus*] Cfr. Qo. 7,2.

⁴⁹ *Sang sørgeligt for Folket ... Børnene paa Torvet*] Cfr. Mt. 11, 16-19.

⁵⁰ *Et Menneske kan slet Intet ... af Himmelen*] Cfr. Gv. 3,27.

⁵¹ *Skifter mellem sig og den kommende*] Cfr. Gv. 3,28.

sarebbe venuto e il Battista, egli la comprese, e diede compiuta espressione ad essa e alla sua gioia, che consisteva proprio in questo. Per lui questa gioia era compiuta, esser visto in tutta la sua umiltà accanto alla gloria di colui che stava per venire. Se questo non fosse diventato chiaro, per lui questa gioia non sarebbe stata compiuta. Quale miracolo per il credente doversi rallegrare, se la gloria del Messia era la gloria di Dio, giacché egli era in essa, e precisamente con ciò divenne più grande di Giovanni; eppure egli fu colui che diminuì.

Con sincera gioia egli disse la parola; o forse tu trovi qualche inganno sulla sua bocca, qualche falso sentimento che nasconde la verità, qualche mezza verità truccata con eccessivo trasporto? L'espressione stessa è così profonda, così bella, quanto quella espressa, che è certamente la più bella: la gioia sincera dell'abnegazione. Come per la sua verità, siamo ben consci del fatto che vi sia una saggezza particolarmente esperta nel comprendere il passato col senno di poi, calmando le menti di coloro che sono morti e dimenticati, guidando coloro che hanno aiutato se stessi, offrendo un conforto che non riguarda ogni persona. Saggezze di quel tipo, che mai osano riesumare il passato, per paura che venga a galla che non conoscono nulla nel momento della decisione ma tutto soltanto dopo, saggezze di quel tipo probabilmente a questo punto spiegherebbero che Giovanni tuttavia ha conservato un significato trascurabile come preparazione, [e solo] una certa parziale legittimità come passaggio per il più alto. Giovanni non comprese in tal modo, né in tal modo volle esser compreso, la sua abnegazione fu più profonda, e di conseguenza la sua gioia più alta. Chi ha la sposa, egli dice, è lo sposo. Non avrebbe potuto dichiarare più esplicitamente che egli stesso era escluso. Egli comprese la differenza estremamente bene: nessuna inclusione lo avrebbe portato più vicino, ma questo perché la gioia fosse per lui perfetta. Egli era l'amico dello sposo, che stava e ascoltava la sua voce e si rallegrava molto; ma il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di Giovanni, poiché non sta all'esterno ad ascoltare la voce dello sposo.

Con sincera gioia Giovanni ha detto la parola, e l'ha detta ai suoi discepoli. E sebbene la sua gioia fosse compiuta, egli avrebbe potuto ancora nascondersela nel suo cuore⁵², avrebbe potuto esprimerla meno esplicitamente e non in modo tale che la sua diminuzione diventasse evidente per i suoi discepoli, scarsamente preparati a comprendere la sua gioia. Avrebbe potuto farlo per amore dei suoi discepoli cosicché essi, che forse hanno riposto le proprie speranze in lui a dispetto della sua saggezza,

⁵² *Gjemt den i sit Hjerte*] Cfr. Lc. 2, 19.

non avrebbero sentito tanto profondamente la diminuzione accanto al maestro. Ma no! La sua gioia diventava per lui compiuta quanto più diminuiva. Come la gioia dei credenti in cielo sarà grande in grazia della Gloria, così la sua gioia era compiuta nella diminuzione.

Così Giovanni; e così il singolo dovrà compiere qualcosa di simile in situazioni più piccole. Se egli ha, in primo luogo, imparato a negare se stesso umilmente e a vincere la sua mente, anche la gioia sarà vittoriosa. Ma la prima cosa deve essere imparata per prima, a partire dalla più grande; si è prima iniziati ai più piccoli misteri, poi ai più grandi. E senza questo pensiero nessuno osa essere completamente. Nei tempi antichi era costume si riflettesse di frequente sulla propria morte, finché non si era tanto in silente confidenza con questo pensiero che esso non disturbava più in alcun modo il compito della vita; infatti si era a tal punto intimi col pensiero da avere anche il tempo di considerare l'abbigliamento [da indossare] e da avere tutto già pronto. Così [accade] pure con colui che diventa intimo col pensiero della morte dell'abnegazione: egli avrà tempo per essere considerato dalla compiutezza della gioia, ornamento incorruttibile dell'abnegazione.

E tuttavia la vita sembra contraria all'evidenza, non nel senso che questo non possa accadere, ma che non accada. Umanamente parlando, è già qualcosa di grande se qualcuno nega se stesso e trova che un altro cresce ed osa diminuire con quella curiosa inconsolabile complicità con la quale ci si ritrova in un destino. Un antico poeta pagano, abbastanza famoso ma ora, in là negli anni, convinto del pensiero secondo cui il suo tempo sarebbe presto finito, disse alla bionda gioventù sedutagli di fronte: »Vedi, figlio mio, come succede: il perdente tace, e la folla giubila⁵³«. Così succede; e il giubilo non è per il perdente, ma egli prosegue la sua via solitaria ed è riconciliato dall'essere sconfitto e non cova rancore contro il vincitore – ma che egli possa esser rivisto nell'arena, che possa dilettersi della vittoria dell'altro – questo sarebbe chiedergli troppo, e che la sua gioia possa esser piena è un'idiozia. – Forse ci fu qualcuno che vide un'altra crescita, ed il suo cuore non nascose la sua invidia, ma nondimeno i suoi complimenti furono ambigui e non gratificanti da ascoltare. – O egli non potrebbe dimenticare se stesso oltre [al]la voce dello sposo, e la sua partecipazione portò alla mente il suo proprio significato, e così la gioia non fu né

⁵³ *En gammel hedensk Digter ... Folket jubler*] Eschilo, di cui racconta Plutarco in *Come può un uomo diventare consapevole del suo progresso nella virtù*, *Moralia* 79 E; cfr. *Plutarchs moralische Abhandlungen*, trad. di J.F.S. Kaltwasser, 10 voll., Frankfurt 1783-1800 [ASKB 1192-1196], vol. I, p. 258.

divenne compiuta. – O la sua gioia era di un tipo che distoglieva gli occhi dalla [altrui] gioia compiuta. – O persino in un momento di gioia »egli gridò contro« (Gc. 5,9) il più forte, poiché egli stesso doveva diminuire. – O egli stava via perché la sua mente era troppo debole per preservare la gioia quando avrebbe ascoltato la voce dello sposo. – O il suo cuore nascondeva più gioia di quanta ne ammetteva in confidenza. – Ma la gioia di Giovanni fu compiuta; egli fu l'amico dello sposo, e la sua gioia fu compiuta; egli stette presso di lui, e la sua gioia fu compiuta; egli ascoltò la sua voce, e la sua gioia fu compiuta.

Egli deve crescere, chi è questo »egli«? Nel senso di cui abbiamo parlato, ognuno può nominarlo con un altro nome; poiché così accade sulla terra, uno cresce e uno cala, oggi io, domani tu. Ma colui il quale nell'umile abnegazione di sé e con sincera gioia vide un'altra crescita, ebbene, la sua mente sarà convertita in una nuova gioia, e questa sua nuova gioia diventerà compiuta.

Un antico adagio dice che tutti vedrebbero più volentieri il sole che sorge rispetto a quello che tramonta. Come mai tutti? C'è tra costoro colui per il quale il sole è quello che cala? Sì! Poiché anch'egli desidera rallegrarsi come l'amico dello sposo, quando è presente e ascolta la voce dello sposo.

Prefazione a Quattro Discorsi Edificanti 1844

Sebbene questo libriccino (che perciò va chiamato »Discorsi« non Prediche, poiché il suo autore non ha alcuna autorità per *predicare*, Discorsi »edificanti« non Discorsi per edificazione, in quanto colui che parla non pretende in alcun modo di essere *maestro*) adesso se ne vada di nuovo per il mondo, nondimeno esso teme, come se fosse la prima volta che cominciasse la camminata, di poter attirare una qualche imminente attenzione per sé; esso spera, al contrario, che i passanti, [proprio] in forza della ripetizione, a stento lo notino o che tutt'al più lascino che badi a se stesso. Così alle volte un messaggero si affretta all'ora stabilita verso la sua strada abituale; egli è presto conosciuto, conosciuto così che il passante guarderà appena ad esso senza farci caso – allo stesso modo di un messaggero se ne va questo libriccino, ma non come un messaggero che torni di nuovo. Esso cerca quel singolo, che io con gioia e gratitudine chiamo il *mio* lettore, per fargli visita, sì, per restare presso di lui, poiché si va da chi si ama e si risiede presso di lui e si resta presso di lui, se ciò è consentito. Infatti, egli lo ha ricevuto tanto presto che esso ha cessato di essere: esso non è nulla per se stesso e da se stesso, ma tutto ciò che esso è non è che per lui e da lui. E sebbene in tal modo la traccia conduca sempre dinanzi al *mio* lettore, non indietro, e sebbene il messaggero precedente non sia mai tornato a casa, e sebbene colui che lo manda non abbia mai scoperto nulla sul suo destino, tuttavia il messaggero seguente va intrepido attraverso la morte per la vita, fiducioso sia la volta di sparire, felice di non esser mai tornato a casa – ed è precisamente questa la felicità di chi lo manda, di chi incessantemente va al suo lettore soltanto per prendere congedo, ed [anzi] ora lo prende per l'ultima volta.

Copenaghen, addì 9 agosto 1844

S. K.
Søren
Kierkegaard

Søren Kierkegaard, *En Thesis. – kun een eneste*, in: *X. Fædrelandet* Onsdag d. 28 Marts 1855, Nr. 74 (*Samlede Værker*, Bind 19, pp. 43-44).

Una tesi¹. – Soltanto una

26 gennaio 1855

S. Kierkegaard

Oh, Lutero, tu avesti 95 tesi: spaventoso! E tuttavia, in un senso più alto, più sono le tesi, meno è lo spavento. La questione è ben più spaventosa: non vi è che una sola tesi.

Il Cristianesimo del Nuovo Testamento non esiste più. Qui non vi è nulla da riformare; si tratta di fare luce su di un esperto reato criminale cristiano perpetrato nei secoli e praticato da milioni (più o meno colpevoli), un crimine nel quale, poco a poco, sotto il nome di Perfettibilità del Cristianesimo, si è cercato di escludere Dio dal cristianesimo ed il cristianesimo è stato rigirato nell'esatto contrario di ciò che è nel Nuovo Testamento.

Affinché sia possibile dire che il cristianesimo ordinario, ufficiale, qui in patria si sia mai minimamente collegato al cristianesimo del Nuovo Testamento, si deve anzitutto, nella maniera più onesta, candida e solenne possibile, essere a conoscenza di quale distanza ci sia dal cristianesimo del Nuovo Testamento e quanto incapace il nostro sia di essere chiamato uno sforzo in direzione del più vicino cristianesimo del Nuovo Testamento.

Finché non accade questo, o si finge che nulla sia accaduto, come se tutto fosse nella sua legittimità e ciò che chiamiamo Cristianesimo fosse il cristianesimo del Nuovo Testamento, oppure si gioca a nascondere la differenza, si scherza nel mantenere l'apparenza che questo sia il cristianesimo del Nuovo Testamento: finché dura il reato criminale cristiano, non può esservi discorso di riforma alcuna, se non facendo luce su questo caso criminale cristiano.

E [tanto] per dire una parola su me stesso: non sono ciò che i tempi forse richiedono, un riformatore, in nessun modo; tantomeno sono un profondo intelletto speculativo, un visionario, un profeta, no, io sono – con permesso – in raro grado un deciso talento di poliziotto. Curiosa coincidenza che proprio io debba diventare contemporaneo di quel periodo della storia della Chiesa che, modernamente, è il periodo dei “testimoni della verità”, nel quale tutti sono “santi testimoni della verità”.

¹ Sul punto, cfr. *Pap.* XI³ B 105.

Hvad jeg vil?, in: XII »Fædrelandet«, Nr. 77, lørdag d. 31 Marts 1855
Søren Kierkegaard, *Samlede Værker*, Bind 19, pp. 49-52 [Bladartikler 1854-55]

Che cosa voglio?

Marzo 1855

Søren Kierkegaard

Chiaro e tondo: io voglio onestà. Io non sono come un qualche benintenzionato – non posso prestare attenzione alle opinioni su di me di rabbia e collera e impotenza e confusione – ha voluto rappresentarmi, io non sono la rigidità cristiana contrapposta a una data clemenza cristiana.

In nessun modo io sono una qualche rigidità o clemenza – io sono: un’onestà umana.

Vorrei avere arrestato quella mitigazione che è, [posto] accanto al Nuovo Testamento, l’attuale cristianesimo qui in patria, perché si veda come queste due [realità] si rapportino l’una all’altra.

Se poi io o qualcun altro mostrassimo che [questo] può esser mantenuto faccia a faccia col Cristianesimo del Nuovo Testamento: allora lo accetterò con la più grande gioia.

Ma una cosa proprio non la voglio, in nessun modo, a nessun prezzo: non vorrei aver prodotto, per reticenza o artificio, l’apparenza che il cristianesimo attuale in questa nazione somigli a quello del Nuovo Testamento.

Vedi, è questo quello che non voglio; perché non lo voglio? Perché io voglio onestà, o, se vuoi ch’io parli altrimenti, ebbene, perché io credo che seppure fosse possibile che la più estrema mitigazione del cristianesimo del Nuovo Testamento potesse esser valida nel giudizio dell’eternità, di certo non sarebbe possibile quando tutti gli artifici sono stati usati per occultare la differenza tra il cristianesimo del Nuovo Testamento e questa mitigazione. Io la penso in questo modo: con un uomo misericordioso, bene, lasciatemi osare reclamare affinché perdoni tutti i miei debiti: ma se anche la sua misericordia fosse misericordia divina, questo è troppo da chiedere, neppure dirò la verità su quanto grande il debito sia.

Ed è questa la menzogna di cui io penso il cristianesimo ufficiale sia colpevole: in maniera scorretta, esso non rende chiara l’esigenza cristiana, forse perché teme che potremmo rabbrivire nel vedere a quale distanza viviamo rispetto ad essa, senza fare riferimento al fatto che le nostre vite non possono, nel modo più

remoto, esser chiamate uno sforzo in direzione del soddisfacimento di una tale esigenza. O giusto per fare un esempio di ciò che è consentito dappertutto nel cristianesimo del Nuovo Testamento: ciò che il cristianesimo esige, per salvare in eterno la vita di qualcuno (e questo è, dopo tutto, ciò che crediamo di ottenere in quanto cristiani): odiare la propria vita in questo mondo; c'è tra noi un singolo la cui vita, sebbene nella maniera più remota, può esser chiamata il più debole sforzo in questa direzione, considerato che vi sono in questa nazione forse migliaia di "Cristiani" che neppure sono a conoscenza di questa esigenza? Dunque, noi "cristiani" viviamo e amiamo le nostre vite nel mero senso umano ordinario. Se, nondimeno, per "misericordia", Dio dovesse accoglierci come cristiani, una cosa dovrebbe tuttavia esser richiesta: che noi, essendo scrupolosamente informati dell'esigenza, abbiamo un'autentica idea di quanto infinitamente grande sia la grazia che ci viene mostrata. La "grazia" possibilmente non dovrebbe estendersi tanto lontano; una cosa non deve mai essere utilizzata, non deve mai essere usata per annullare o diminuire l'esigenza; in tal caso la "grazia" stravolgerebbe tutto il cristianesimo. – Oppure prendiamo un altro esempio di un altro tipo. Un maestro di cristianesimo, ad esempio, viene pagato parecchie migliaia di corone. Se annullassimo il criterio cristiano e assumessimo l'ordinario criterio umano secondo il quale è del tutto naturale che un uomo debba percepire uno stipendio per il suo lavoro, uno stipendio col quale poter vivere con la sua famiglia, e uno stipendio rispettabile così da poter vivere come pubblico ufficiale in una posizione rispettabile – allora parecchie migliaia di corone all'anno non sono molte. Eppure, non appena viene affermata l'esigenza cristiana, per cui è valida la povertà, la famiglia diventa un lusso, e parecchie migliaia di corone sono un salario più che alto. Non dico questo per sottrarre un solo centesimo a nessun pubblico ufficiale, seppure fossi capace di farlo. Al contrario, se egli lo volesse, ed io fossi capace di farlo, gli avrei raddoppiato con gioia le sue migliaia di corone: ma io dico che la soppressione dell'esigenza cristiana cambia il punto di vista sul suo salario. L'onestà nei riguardi del cristianesimo esige che personalmente si tenga presente che, cristianamente, l'esigenza è la povertà, e che questa non è un qualche grillo capriccioso da parte del cristianesimo, ma è invece l'esigenza, poiché il cristianesimo sa bene che solo nella povertà si può servire in verità, e che tante più migliaia di corone ha il maestro di cristianesimo per stipendio tanto meno può servire il cristianesimo. D'altro canto, non è onesto voler sopprimere l'esigenza o usare artifici per dare l'apparenza che

questo modo di vita e carriera sia interamente l'esigenza del cristianesimo del Nuovo Testamento. No, accettiamo il denaro, ma per l'amor di Dio, la prossima volta non si osi nascondere l'esigenza del cristianesimo così che grazie alla soppressione o alla falsificazione venga prodotto un tipo di decoro che è demoralizzante al massimo grado e vuol dire assassinare il cristianesimo.

Dunque io voglio onestà, ma fin qui l'ordine stabilito non è stato disponibile nel concedere il suo assenso ad entrare nello spirito di quel tipo di onestà, né è stato disponibile a lasciarsi influenzare da me. Ma non per questo io divento una rigidità o una clemenza, no, io sono e resto: del tutto semplicemente un'onestà umana.

Lasciate che mostri il caso più estremo, di modo da poter essere compreso in riferimento a ciò che voglio.

Io voglio onestà. Se questo è ciò che vogliono anche la generazione o i contemporanei, se questi volessero in maniera schietta, onesta, candida, aperta, diretta, ribellarsi al cristianesimo e dire a Dio: "Non possiamo, non sottostaremo a questo potere" – ma nota bene, se questo fosse fatto in maniera schietta, onesta, candida, aperta, diretta – ebbene, per quanto strano possa sembrare, io sarei d'accordo, perché io voglio onestà. E ovunque sia onestà, io son capace di essere d'accordo; una ribellione onesta al cristianesimo può esser fatta solo se si conosce onestamente ciò che il cristianesimo è e come si rapporti ad ognuno.

Se questo è ciò che si vuole: in maniera schietta, aperta, sincera, com'è apparentemente quando uno parla col suo Dio, come chiunque rispetti se stesso agisce e non disprezza se stesso tanto profondamente da essere disonesto davanti a Dio – questo, se in maniera schietta, sincera, candida rende piena confessione a Dio riguardo all'attuale situazione con noi altri esseri umani, che nel corso del tempo la razza umana ha permesso da sé di rabbonire e mitigare il cristianesimo, finché in conclusione ci siamo attrezzati per renderlo l'esatto opposto di ciò che è nel Nuovo Testamento – ed ora vogliamo volentieri, se fosse possibile, che questo debba essere cristianesimo – se questo è ciò che si vuole, allora eccomi.

Ma una cosa proprio non potrò farla, no, a nessun prezzo la farò, una cosa non la farò: non parteciperò, anche se fosse meramente con l'ultimo quarto dell'ultima gioia del mio mignolo, a ciò che è chiamato Cristianesimo ufficiale, che grazie alla soppressione o all'artificio ha dato l'apparenza di essere il Cristianesimo del Nuovo Testamento, cosa per la quale ringrazio in ginocchio il mio Dio, per avermi misericordiosamente trattenuto dall'entrare a farvi parte.

Se il cristianesimo ufficiale in questa nazione vuole cogliere l'occasione per usare contro di me violenza per quanto viene qui detto, sono pronto, perché io voglio onestà.

Per via di questa onestà sono pronto al rischio. D'altronde, non sto dicendo che è per il cristianesimo che io rischio. Supponi, sì, supponi che io diventi letteralmente un sacrificio – non diventerei un sacrificio per il cristianesimo, perché io voglio onestà.

Ma sebbene io non osi dire che mi arrischio per il cristianesimo, resto pienamente e beatamente convinto che questo mio arrischiare è gradito a Dio, e che ha la sua approvazione. Sì, lo so; ha la sua approvazione il fatto che in un mondo di cristiani dove milioni e milioni chiamano se stessi cristiani – un uomo dica esplicitamente: io non oso chiamarmi cristiano; ma voglio onestà, e per tal fine correrò il rischio.

DETTE SKAL SIGES;
SAA VÆRE DET DA SAGT
AF
SØREN KIERKEGAARD

*"Men ved Midnat skete Anskrig"*¹
Mt. 25,6
"Ma a mezzanotte si levò un grido"

Questo deve esser detto; dunque, lo si dica

Dicembre 1854

Questo deve esser detto; io non costringo nessuno ad agire di conseguenza, a tal fine non ho autorità alcuna. Ma dopo aver udito tutto questo, sei tu a renderti responsabile, ed anzi adesso devi agire di tua propria responsabilità, [su] come pensi di giustificarti dinanzi a Dio. Forse una persona ascolterà in modo tale da fare ciò che dico, un'altra in modo da comprenderlo come gradito a Dio e da pensare di rendere lode a Dio col partecipare al levare un grido contro di me; nessuna di queste cosucce mi riguarda; mi interessa soltanto che debba esser detto.

Questo deve esser detto; dunque, lo si dica

Chiunque tu sia, qualunque sia la tua vita, amico mio, - cessando di partecipare (se solitamente partecipi) al culto pubblico di Dio così com'esso è adesso (pur professando di essere il cristianesimo del Nuovo Testamento), tu hai solidamente una ed una grande colpa in meno: non partecipi al prendere in giro Dio chiamando Cristianesimo del Nuovo Testamento qualcosa che non è il Cristianesimo del Nuovo Testamento.

Con questo – sì, sia fatta la tua volontà, o Dio, infinito amore – con questo ho detto abbastanza. Se una sagacia equivoca, il migliore sapere in relazione alla posta in gioco, trovi ancora più sagace, se possibile, fare finta che niente sia accaduto – tuttavia, l'ordine stabilito ha perso, perché si può perdere anche col restare in silenzio, specialmente quando la situazione è quale questa, [per cui] poche persone sanno più o meno chiaramente cosa so, epperò

¹ Cfr. Pap. XI³ B 78, 59, 77.

nessuna lo dirà; quando è così, non c'è bisogno che di una persona, di un sacrificio, di una persona che lo dica – ed ora viene detto!

Maggio 1855

Sì, così è, il culto ufficiale di Dio (professando di essere il cristianesimo del Nuovo Testamento) è, cristianamente parlando, un falso, una falsificazione.

Ma tu, tu, cristiano ordinario, tu, preso nella media, probabilmente non sospetti niente; sei del tutto *bona fide* disposto a credere che tutto sia nella sua legittimità il Cristianesimo del Nuovo Testamento. Questa falsificazione è trincerata a tal punto che potrebbero anche esserci pastori che, del tutto *bona fide*, continuano a vivere nell'illusione che tutto sia nella sua legittimità il cristianesimo del Nuovo Testamento. Questa falsificazione è propriamente un falso provocato nel corso dei secoli, in base al quale il cristianesimo è poco a poco diventato l'esatto opposto di ciò che esso è nel Nuovo Testamento.

Così lo ripeto: questo deve esser detto: cessando di partecipare (se tu sei solito partecipare) al culto pubblico di Dio così com'esso è adesso, hai solidamente una e una grande colpa in meno: non partecipi al prendere in giro Dio.

È una strada piena di pericoli, quella per la quale vai incontro al rendiconto dell'eternità – il "pastore" dice grosso modo la stessa cosa. Ma c'è un pericolo in particolare di cui egli dimentica di parlare e dal quale dimentica di mettere in guardia: il pericolo che tu ti stia lasciando intrappolare o che tu sia [già] intrappolato nella colossale menzogna che lo stato e il pastore hanno creato, illudendo la gente che questo sia cristianesimo. Svegliati, non pensare di garantirti l'eterno da te stesso prendendo parte a ciò che non è altro che un nuovo peccato. Svegliati, stai in guardia; chiunque tu sia, così tanto da poter giudicare che la persona che sta parlando qui non sta parlando per far soldi, giacché invece le è costato denaro, o per ottenere onore e stima, dal momento che ha esposto se stessa all'esatto contrario. Ma se questo è il caso, comprendi anche che questo significa che tu devi diventarne consapevole.

AGGIUNTA

9 aprile 1855

Tanto attentamente è stato finora nascosto ciò che può diventare il mio compito, quanto prudentemente son rimasto nella mia

impenetrabile ignoranza – tanto decisamente saprò, quando sarà il momento, renderlo noto.

La questione di cosa il cristianesimo sia, includendo a sua volta la questione sulla chiesa di stato, sulla chiesa nazionale, come adesso li si voglia chiamare, la fusione o l'unione di chiesa e stato devono esser costrette alla più estrema decisione. Non può e non deve andare avanti così com'è andata di anno in anno sotto il vescovado precedente "Durerà senza dubbio finché vivrò", per quanto il nuovo vescovo sembri voler comprendere il nostro tempo come un grande Interim, che, detto altrimenti, vuol dire di nuovo: Durerà senza dubbio finché vivrò.

Per esser stanchi a questo modo, così come io lo sono e devo esserlo, non si tratta, certo, di qualcosa che, umanamente parlando, possa esser detta desiderabile, sebbene in un senso più alto io debba ringraziare la Provvidenza per il suo grandioso beneficio. Per diventare stanchi come i contemporanei devono diventare se quest'argomento dev'esser preso decisamente, si tratta, lo comprendo bene, di qualcosa che, umanamente parlando, non si può desiderare, qualcosa che si potrebbe [invece] desiderare di evitare a qualunque prezzo, a meno che non si impari ad essere elevati dal pensiero che ciò che è decisivo è tuttavia, in un senso più alto, la cosa più benefica. Sono pienamente convinto che sarebbe da evitare che la decisione possa oltrepassare un'ennesima generazione, se il defunto vescovo non fosse stato com'è stato, se il suo intero rapporto a me non fosse stato una menzogna di anno in anno più sconvolgente. Il mio parere è che potrebbe forse essere evitato e la decisione oltrepassare l'ennesima generazione se il presente imbranato – nel lavoro che sto facendo, uno usa le parole con la stessa cura descrittiva di uno studioso di scienze naturali; i complimenti qui non sono di casa – non avesse fatto notare che con la necessità della contraddizione la questione debba condurre al limite. In ogni caso, adesso è deciso; la questione, il problema, saranno portati verso la decisione estrema.

La sola cosa che desidero scoprire al più presto è se il governo è dell'avviso che il cristianesimo (o ciò che tuttavia si chiama cristianesimo, e, *in parenthesis*, se il cristianesimo desidera un aiuto del genere, di conseguenza denuncia se stesso come non essente il cristianesimo del Nuovo Testamento) debba essere difeso dall'impiego di un potere giudiziario o meno.

Non mi si fraintenda come se fosse il mio pensiero, questa era l'opinione del governo, volermi chiudere la bocca e farmi andare per un'altra strada. In nessun modo. Per una persona nel mio stato di salute e per chi a causa di una sfortunata debolezza fisica ha bisogno di esercitarsi in un modo molto speciale, il pensiero di

essere arrestato etc. può infatti essere un argomento serio, qualcosa che fa fare un balzo indietro. Ma io non oso ritirarmi; io sono obbligato da un potere più alto, che probabilmente provvede alla forza, ma vuole assolutamente che lo si rispetti, assolutamente, ciecamente, come i soldati obbediscono ai comandi, se possibile con l'involontaria precisione con la quale i cavalli della fanteria obbediscono al segnale.

Ma non mi si fraintenda neppure come se fosse in qualche modo mia intenzione, se da parte del governo vengono prese certe misure precauzionali contro di me, vedere, se possibile, di contro-dimostrare per mezzo di un movimento popolare – in nessun modo. Io sono tanto lontano da tutto questo [al punto] da comprendere come mio compito l'evitare tali cose quanto più è possibile, io che non ho proprio niente a che fare coi movimenti popolari ma, se possibile, più puro delle vergini più pure di Danimarca, mi sono preservato puro nella separatezza della singolarità.

Non ho desiderato altro che venire a sapere se il mio compito starà nell'armarmi di pazienza e pace della mente rispetto all'azione legale, all'arresto, etc., o se il governo è del parere che il cristianesimo debba difendere se stesso e che 1000 pastori con famiglie al seguito in opposizione, letteralmente, ad un solo essere umano, debbano esser considerati adeguatamente forza fisica, una proporzione massimamente disumana, così che lo stato possa invece – anche quando sto parlando della più grande decisione della mia vita non posso fare a meno dello scherzo – assegnarmi una qualche polizia di scorta contro quei 1000 pastori, impedire loro di agire contro di me *en masse*, arrestare una tra le peggiori confusioni, quando sono colpevoli per la terza volta di avermi accusato di corbellerie, ed in un qualche altro modo contribuire, di modo che il problema di cosa mai lo spirito sia (il cristianesimo, infatti, è spirito) possa essere deciso il più lontano possibile dallo spirito.

L'occhio vigile del ministero del culto vorrebbe ma non può aggirare il fatto che io nella maniera più remota non sconvolgo con movimento civico alcuno, né di certo un singolo essere umano potrà mai diventare, letteralmente, un potere fisico. Pago le rate della chiesa come chiunque altro; avverto coloro per cui le mie parole abbiano un qualche significato di comportarsi così come mi comporto io; e sono fermamente risoluto non nel lasciarmi coinvolgere da chi conosco per aver provocato la minima grana al pastore. Cristianamente, viviamo in un mondo di discorsi senza capo né coda; ma questo non è un qualcosa che hanno provocato i pastori attuali; no, questo va assai indietro nel tempo. Già, in fondo siamo tutti colpevoli, ed a questo proposito tutti meritiamo tutti

anche una punizione; ma in realtà sarebbe una punizione troppo clemente lasciarla cadere con le prove fornite da quell'effettiva combriccola di pastori.

11 aprile 1855

In un'agonia raramente provata da un essere umano, in uno sforzo mentale che con ogni probabilità ridurrebbe altri fuori di testa nel giro di 8 giorni, io sono, indubbiamente: forza, innegabilmente una prova seducente per un povero essere umano se l'agonia e lo sforzo non fossero dominanti al punto che spesso desidero la morte, la mia brama di tomba, il mio anelito affinché il mio desiderio e la mia brama debbano presto esser compiuti. Sì, o Dio, se tu non fossi quell'essere onnipotente che in modo onnipotente sa costringere, e se non fossi l'amore, che irresistibilmente può muovere – a nessun'altra condizione, a nessun altro prezzo, potrebbe venirmi in mente di scegliere quella vita che è la mia, amareggiata da quanto, pure, è inevitabile per me, l'impressione che io sia obbligato a fare a meno degli esseri umani e a non avere neanche l'ammirazione del loro fraintendimento. Ogni creatura si sente al meglio se vive nel suo proprio elemento. Il pesce non può vivere nell'aria, l'uccello non può vivere nell'acqua – e per lo spirito dover vivere in un ambiente privo di spirito significa morire, in maniera agonizzante morire lentamente così che la morte sia un conforto beato. È solo il tuo amore, Signore, che ancora mi [com]muove; il pensiero di osare di amarti mi porta ad essere – nella possibilità di essere costretto in maniera onnipotente – gioioso e grato, il che è la conseguenza di essere da te amato e di amarti; un sacrificio offerto a una generazione per la quale gli ideali sono una buffonata e nient'altro è serietà se non il terreno ed il temporale, una generazione la cui sagacia mondana, nella forma dei maestri di cristianesimo, ha vergognosamente, in un senso cristiano, demoralizzato.

S. Kierkegaard, *Dette skal siges; saa være det da sagt*. [*Følgeblade*, pp. 79-82, note a pp. 337-338] in: *Søren Kierkegaard Samlede Værker*, udgivet af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Copenhagen 1964, Bind 19 [*Bladartikler 1854-55*, ved A. B. Drachmann; *Øieblikket* 1-10; *Hvad Christus dømmes om officiel Christendom; Guds Uforanderlighed*]. La nota a p. 337 informa dell'esistenza di una minuta in forma di appunto in *Papirer* XI³ B 239, 9. Il primo *Følgeblad* era originariamente indirizzato »til kultusministeren« [”Skrivelse til Hs. Excellence Cultus-Ministeren”, *Pap.* XI³ B 240, 1]. Ministro del culto era allora un tale Carl Christian Hall (1812-1888). C'è da segnalare che proprio allora stava cambiando il governo (il 12.XII.1854 il conservatore guidato da A.S. Ørsteds cadeva e veniva sostituito da quello liberale capeggiato da P.G. Bang), e dunque Kierkegaard pensava qualcosa potesse cambiare, anche attraverso la sua »særlig mission«. Già in *Pap.* XI³ B 110 scriveva: »Styrelsen har nok haft den Tanke, at just jeg var Den, der skulde bruges til at rive det Bestaaende omkuld« [Il governo non ha pensato abbastanza che sono proprio io colui che deve essere impiegato per capovolgere l'ordine stabilito].

BIBLIOGRAFIA

Søren Kierkegaards Skrifter [Scritti di Søren Kierkegaard], a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup et al., Copenaghen 1997 sgg. L'opera, in corso di pubblicazione, si articolerà in 55 volumi, 28 di testi e 27 di apparati critici [Kommentarbind].

Søren Kierkegaards Samlede Værker [Opere Complete di Søren Kierkegaard], a cura di A.B. Drachmann, J.L. Heiberg, H.O. Lange, Copenaghen 1901-1906.

Søren Kierkegaards Samlede Værker [Opere complete di Søren Kierkegaard], 2^a ed., 15 voll., a cura di A.B. Drachmann, J.L. Heiberg, H.O. Lange, con indici e glossario a cura di A. Ibsen e I. Himmelstrup, Nordisk Forlag, Copenaghen 1920-1936.

Søren Kierkegaards Samlede Værker [Opere complete di Søren Kierkegaard], 3^a ed., 20 voll., a cura di P.P. Rohde, con dizionario terminologico a cura di J. Himmelstrup, Copenaghen 1962-1964.

Af Søren Kierkegaards Efterladte Papirer [Dalle carte postume di Søren Kierkegaard], 8 voll., a cura di H.P. Barford e H. Gottsched, Copenaghen 1869-1881.

Søren Kierkegaards Papirer [Carte di Søren Kierkegaard], 2^a ed., 16 voll., 25 tomi, rist. dell'ed. a cura di P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Trosting, con aggiunte a cura di N. Thulstrup (voll. 12-13) e indici a cura di N.J. Cappelørn (voll. 14-16), Copenaghen 1968-1978.

Breve og Akstykker vedrørende Søren Kierkegaard [Lettere e documenti riguardanti Søren Kierkegaard], a cura di N. Thulstrup, voll. I-II, Copenaghen 1953-1954.

Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling [Protocollo d'asta della biblioteca di Søren Kierkegaard], a cura di H.P. Rohde, Det Kongelige Bibliotek, Copenaghen 1967.

Søren Kierkegaard truffet. Et liv set af hans samtidige [Incontri con Søren Kierkegaard. Una vita vista dai suoi contemporanei], a cura di B.H. Kirmmse, Copenaghen 1996.

Kierkegaardiana, voll. 1-25, Copenaghen 1955-2007.

Bibliotheca Kierkegaardiana, 16 voll., a cura di N. Thulstrup e M. Mikulová Thulstrup, Copenaghen 1978-1988.

[vol. 1: *Kierkegaard's View of Christianity*; vol. 2: *The Sources and Depths of Faith in Kierkegaard*; vol. 3: *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*; vol. 4: *Kierkegaard and Speculative Idealism*; vol. 5: *Theological Concepts in Kierkegaard*; vol. 6: *Kierkegaard and Great Traditions*; vol. 7: *Kierkegaard and Human Values*; vol. 8: *The Legacy of Kierkegaard*; vol. 9: *Literary Miscellany*; vol. 10: *Kierkegaard's Teachers*; vol. 11: *The Copenaghen of Kierkegaard*; vol. 12: *Kierkegaard as a Person*; vol. 13: *Kierkegaard and the Church in Denmark*; vol. 14: *Kierkegaard's Classic Inspiration*; vol. 15: *Kierkegaard Research*; vol. 16: *Some of Kierkegaard's Main Categories*].

Liber Academiae Kierkegaardensis, voll. I-IX, Copenaghen 1980-1992.

International Kierkegaard Commentary [IKC], a cura di R.L. Perkins, Macon 1984-.

Kierkegaard Studies. Yearbook, Berlin-New York 1996-.

Kierkegaard og... hovedtemær i Forfatterskabet, a cura di C.T. Lystbæk e L. Aagaard, Aarhus 2001.

Den Udødelige. Kierkegaard læst værk for værk, a cura di T. Aagaard Olesen e P. Søltoft, Copenaghen 2005.

«Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», a cura di I. Adinolfi, V. Melchiorre e R. Garaventa, Genova 2000-.

M. ABRAHAM, Sören Kierkegaards 'bewaffnete Neutralität'. Zur Kirchenkritik eines 'christlichen Schriftstellers', in: «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie», 37/1995, pp. 308-323.

R.M. ADAMS, *Kierkegaard's Arguments against Objective Reasoning in Religion*, in: S.N. Cahn e D. Shatz (a cura di), *Contemporary Philosophy of Religion*, New York 1982, pp. 213-228.

T.W. ADORNO, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, tr. it. di A. Burger Cori, Milano 1962.

L. AMOROSO (a cura di), *Maschere kierkegaardiane*, Torino 1990.

K. ANDERSEN, *Vejen i Kierkegaards Prædiken*, in: «Fønix», 25/2001, pp. 234-245.

L.E. ANDERSEN, *Gentagelse. Om Læsningens Øjeblik*, in: Aa.Vv., *Løjper. Temær i aktuel tekstlæsning*, Aarhus 1988, pp. 54-74.

T.C. ANDERSON, *Is the Religion of Eighteen Upbuilding Discourses Religiousness A?*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 51-75.

M. ANDIC, *Love's Redoubling and the eternal Like for Like*, in: *IKC. Works of Love*, vol. 16, Macon 1999, pp. 9-38.

ID., *The Mirror*, in: *IKC. For Self-Examination and Judge for Yourself!*, vol. 21, Macon 2002, pp. 335-362.

ID., *The Secret of Sufferings*, in: *IKC. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 15, pp. 199-228.

T.P.S. ANGIER, *Either Kierkegaard / Or Nietzsche. Moral Philosophy in a New Key*, Burlington 2000.

R.N. ANSHEN, *Accents of Humanism in Søren Kierkegaard*, in: «Religious Humanism», 5/1971, pp. 54-58.

W. ANZ, *Die religiöse Unterscheidung. Über das Verhältnis von Dichtung und Existenz-dialektik bei Søren Kierkegaard*, in: *Kierkegaard Symposium*, «Orbis Litterarum», tomo X, fasc. 1-2, Copenhagen 1955, pp. 5-17.

ID., *Kierkegaard on Death and Dying*, in: J. Rée – J. Chamberlain, *Kierkegaard: A Critical Reader*, Oxford 1998, pp. 39-52.

F. ASSAAD-MIKHAIL, *Nietzsche et Kierkegaard. Les possibilités d'une interprétation nietzschéenne de Kierkegaard (Dialogue des morts-vivants)*, in: «Revue de Métaphysique et de Morale», 71/1966, pp. 463-482.

ID., *Kierkegaard interprète de Nietzsche*, in: «Revue de Métaphysique et de Morale», 78/1973, pp. 45-87.

H.E. BABER – J. DONNELLY, *Self-Knowledge and the Mirror of the Word*, in: *IKC. The Sickness unto Death*, vol. 19, Macon 1987, pp. 161-184.

D. BARBARIC, «*Verlorene Gegenwart*». *Zur Rolle des Augenblicks in Sein und Zeit*, in: D. Komel (a cura di), *Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit*, Ljubljana 1999, pp. 191-201.

L.C. BARRETT, *Kierkegaard's 'Anxiety' and the Augustinian Doctrine of Original Sin*, in: *IKC. The Concept of Anxiety*, vol. 8, Macon 1985, pp. 35-61.

ID., *Faith, Works and the Uses of the Law: Kierkegaard's Appropriation of Lutheran Doctrine*, in: *IKC. For Self-Examination and Judge for Yourself!*, vol. 21, Macon 2002, pp. 77-110.

ID., *The Joy in the Cross: Kierkegaard's Appropriation of Lutheran Christology in "The Gospel of Sufferings"*, in: *IKC. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 15, Macon 2005, pp. 257-286.

K. BARTH, *Kierkegaard e i teologi*, a cura di A. Aguti, in: M. Nicoletti – S. Zucal, *Søren Kierkegaard. Filosofia ed esistenza*, «Humanitas», 4/2007, pp. 768-771.

I. BASSO, *Kierkegaard uditore di Schelling*, Milano 2008.

L. BEJERHOLM, *Anonymity and Pseudonymity*, in Aa.Vv., *Kierkegaard. Literary Miscellany*, in: *Bibliotheca Kierkegaardiana*, IX, 1981, p. 18 sgg.

G. BELLIA – A. PASSARO, *Il libro del Qohelet. Traduzione, redazione, teologia*, Milano 2001.

M. BENSE, *Hegel und Kierkegaard. Eine prinzipielle Untersuchung*, Köln und Krefeld 1948.

T.M. BENNETT, *When Human Wisdom Fails: an Exposition of the Book of Job*, Grand Rapids 1971.

D. BERGANT, *Job, Ecclesiastes*, Wilmington 1982.

S.H. BERGMAN, *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*, trad. dall'ebraico di A.A. Gerstein, New York 1991.

W.W. BERRY, *Kierkegaard's Existential Dialectic: the Temporal Becoming of the Self*, in: «Journal of Religious Thought», 38/1981, pp. 20-41.

J. BERTELSEN, *Kategori og Afgørelse. Strukturer i Kierkegaards Tænkning*, Viborg 1972.

O. BERTELSEN, *Den kirkelige Kierkegaard og den "antikirkelige"*, Copenhagen 1999.

D. BERTHOLD-BOND, *A kierkegaardian Critique of Heidegger's Concept of Authenticity*, in: «Man and World», 24/1991, pp. 119-142.

B. BERTUNG, *Den dialektiske Svæven – Studier i Søren Kierkegaards Begrebet om Dialektik, Tro og Vilje*, Copenhagen 1998.

ID., *Den utidige Kierkegaard*, Reitzel, Copenhagen 2000.

P. BIGELOW, *Kierkegaard and the Problem of Writing*, Tallahassee 1987.

ID., *The Cunning, the Cunning of Being. Being a kierkegaardian Demonstration of the Postmodern Implosion of Metaphysical Sense in Aristotle and the Early Heidegger*, Tallahassee 1990.

ID., *The Brokenness of Philosophic Desire: Edifying Discourses and the Embarrassment of the Philosopher*, in: N.J. Cappelørn – J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference "Kierkegaard and*

the Meaning of Meaning It”, Copenhagen, May 5-9, 1996, Berlin-New York 1997, pp. 310-338.

F.J. BILLESKOV JANSEN, *La rhétorique de Kierkegaard*, in: *Kierkegaard. Vingt-cinq études*, «Les Cahiers de la Philosophie», Université Lille III, 8/9, Cedex 1990, pp. 83-94.

J. BREJDAK, *Philosophia Crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Frankfurt am Main 1996.

E. BRINKSCHMIDT, *Søren Kierkegaard und Karl Barth*, Neukirchen 1971.

T. BOHLIN, *Kierkegaard og Nietzsche*, in: «Meddelelser fra Søren Kierkegaard Selskabet», 2/2, Copenhagen 1950, pp. 28-31.

J. BONDE JENSEN, *Jeg er kun en Digter. Om Søren Kierkegaard som skribent*, Copenhagen 1996.

C. BONIFAZI, *Christendom Attacked. A Comparison of Kierkegaard and Nietzsche*, London 1953.

D. BORSO, *Due note kierkegaardiane*, in: «Rivista di Storia della Filosofia», 1994, pp. 547-548.

ID., *A Myth of Repetition*, in: «Kierkegaardiana», 18/1996, pp. 44-48.

ID., *Repetita*, in: S. Kierkegaard, *La ripetizione*, Milano 2000², pp. 145-184.

F. BOUSQUET, *Tèxte, Mimèsis, Répétition. De Ricoeur à Kierkegaard et Retour*, in: «Philosophie», 12/1987, pp. 185-204.

ID., *Kierkegaard dans la tradition théologique francophone*, in: N.J. Cappelørn – J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference “Kierkegaard and the Meaning of Meaning It”*, Copenhagen, May 5-9, 1996, Berlin-New York 1997, pp. 339-366.

ID., *Le Christ de Kierkegaard. Devenir Chrétien par Passion d’Exister*, Desclée, Paris 1999.

ID., *Le Motif de la Foie chez Kierkegaard*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 330-340.

ID., *Note sur les études françaises concernant les Discours Edifiants de Kierkegaard*, in: *Ivi*, pp. 246-250.

W.R. BRAGSTAD, *Luther’s Influence on ‘Training in Christianity’*, in: «The Lutheran Quarterly», 28/1976, pp. 257-271.

D. BREZIS, *Temps et Présence. Essai sur la conceptualité kierkegaardienne*, Paris 1991.

T.H. BROBJER, *Nietzsche's Knowledge of Kierkegaard*, in: «Journal of the History of Philosophy», 41/2003, pp. 251-263.

W. BRUEGGEMANN, *Introduzione all'Antico Testamento*, Torino 2005.

J. BRUN, *Kierkegaard et Luther*, in: «Revue de Métaphysique et de Morale», 75/1970, pp. 301-308.

S. BRUUN, *Det Opbyggelige i Søren Kierkegaards Forfatterskab*, in: «Præsteforeningens Blad», n. 86, Copenhagen 1996, pp. 669-677 [trad. di M. Plekon: *The Concept of 'The Edifying' in Søren Kierkegaard's Authorship*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1997*, Berlin-New York 1997, pp. 228-252].

ID., *Mennesket mellem Oprindelighed og Bestemmelse*, in: J. Garff, T. Aagaard Olesen e P. Søltoft (a cura di), *Studier i Stadier*, Copenhagen 1998, pp. 153-169.

ID., *Atten opbyggelige Taler*, in: T. Aagaard Olesen – P. Søltoft (a cura di), *Den Udødelige. Kierkegaard læst værk for værk*, Copenhagen 2005, pp. 153-166.

A.J. BURGESS, *Repetition – A Story of Suffering*, in: *IKC. Fear and Trembling and Repetition*, vol. 6, Macon 1993, pp. 247-262.

ID., *Kierkegaard on Omiletics and the Genre of the Sermon*, in: «The Journal of Communication and Religion», 17.2/1994, pp. 17-31.

ID., *Kierkegaard's Concept of Redoubling and Luther's Simul Iustus*, in: *IKC. Works of Love*, vol. 16, Macon 1999, pp. 39-56.

ID., *Patience and Expectancy in Kierkegaard's Upbuilding Discourses 1843-44*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 205-222.

ID., *The Relation of Kierkegaard's Stages on Life's Way to Three Discourses on Imagined Occasions*, in: *IKC. Stages on Life's Way*, vol. 11, Macon 2000, pp. 261-285.

ID., *The Upbuilding in the Irony of Kierkegaard's The Concept of Irony*, in: *IKC. The Concept of Irony*, vol. 2, Macon 2001, pp. 141-160.

ID., *Between Reflection and the Upbuilding: a Pattern in Kierkegaard's Discourses*, in: P. Cruysberghs, J. Taels e K. Verstrynge (a cura di), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Leuven 2003, pp. 97-105.

ID., *Kierkegaard and the Classical Oratorical Tradition*, in: P. Houe – G.D. Marino (a cura di), *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Copenhagen 2003, pp. 228-239.

ID., *Kierkegaard's Discourse on "Every Good and Perfect Gift" as Love Letters to Regine*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 15-30.

G.W. BUTIN, *Abraham – Knight of Faith or Counterfeit? Abraham Figures in Kierkegaard, Derrida, and Kafka*, in: «Kierkegaardiana», 21/2000, pp. 19-35.

J. BØGGILD, *Ironinens Tænker – Tænkningens Ironi. Kierkegaard læst retorisk*, Copenhagen 2002.

J. BØNDE JENSEN, *La contemporaneità è l'essenziale. La religiosità di Søren Kierkegaard e le sue conseguenze*, in: I. Adinolfi (a cura di), *Il religioso in Kierkegaard*, pp. 245-258.

D. CAIN, »*Death comes in Between*«: *Reflections on Kierkegaard's For Self-Examination*, in: «Kierkegaardiana», 15/1991, pp. 69-81.

ID., *Notes on a Coach Horn: "Going further", "Revocation" and Repetition*, in: *IKC. Fear and Trembling and Repetition*, vol. 6, Macon 1993, pp. 335-358.

ID., *En Fremkaldelse af Kierkegaard*, Copenhagen 1997.

R.L. CAMPBELL, *Existential Truth and the Limits of the Discourse*, in: Aa. Vv., *Being and Truth. Essays in Honour of John MacQuarrie*, London 1986, pp. 85-110.

R. CANTONI, *La coscienza inquieta*, Milano 1949.

N.J. CAPPELØRN, *The Retrospective Understanding of Kierkegaard's Total Production*, in: A. Mc Kinnon (a cura di), *Kierkegaard. Resources and Results*, Waterloo 1982, pp. 18-38.

ID., *The Movements of Offense Toward, Away From, and Within Faith: "Blessed is he who is not offended at me"*, in: *IKC. Practice in Christianity*, vol. 20, Macon 2004, pp. 95-124.

ID., *Confessione – comunione / Peccato – grazia*, in: E. Rocca (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, Brescia 2008, pp. 15-27.

J.D. CAPUTO, *Kierkegaard, Heidegger and the Foundering of Metaphysics*, in: *IKC. Fear and Trembling and Repetition*, vol. 6, Macon 1993, pp. 201-224.

ID., *Heidegger and Theology*, in: C.B. Guignon (a cura di), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge 1993, pp. 270-288.

ID., *Demithologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington 1993.

ID., *Instants, Secrets, and Singularities: Dealing Death in Kierkegaard and Derrida*, in: M.J. Matustik e M. Westphal (a cura di), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington 1995, pp. 216-238.

ID., *Looking the Impossible in the Eye. Kierkegaard, Derrida and the Repetition of Religion*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2002*, Berlin-New York 2002, pp. 1-25.

C.H. CARDINAL, *Rilke and Kierkegaard: some Relationships between Poet and Theologian*, in: «Bulletin of the Rocky Mountain Modern Language Association», 23/1969, pp. 34-39.

M. CARIGNAN, *The Eternal as a synthesizing Third Term in Kierkegaard's Work*, in: A. Mc Kinnon (a cura di), *Kierkegaard. Resources and Results*, Waterloo 1982, pp.74-87.

ID., *La production édifiante de Kierkegaard*, in: «Laval théologique et philosophique», 43/2, Québec 1987, pp. 155-172.

ID., *Le Christianisme et l'instant paradoxal*, in: «Eglise et Théologie», 26/1995, pp. 345-359.

L. CARROLL KEELEY, *Subjectivity and World in Works of Love*, in: G.B. Connell e C.S. Evans (a cura di), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community. Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, New Jersey-London 1992, pp. 96-108.

ID., *Living the Possibility of a Religious Existence: Quidam of Kierkegaard's Stages on Life's Way*, in: *IKC. Stages on Life's Way*, vol. 11, Macon 2000, pp. 189-212.

J.-L. CAUDAL, *Rilke et Kierkegaard : une parenté en filigrane*, Le Mans 1998.

G. CERONETTI, *Il libro di Giobbe*, Milano 1972.

ID., *Qohélet. Colui che prende la parola*, Milano 2001.

C. CHALIER, *Kierkegaard et le judaïsme*, in: «Les Nouveaux Cahiers», 44/1976, pp. 56-64.

M. CHANING-PEARCE, *The Terrible Crystal: Studies in Kierkegaard and Modern Christianity*, London 1940.

ID., *Repetition. A Kierkegaard study*, in: «Hibbert Journal», n. 41, 1942-43, pp. 361-364.

M. CIAMPA, *Domande a Giobbe. Modernità e dolore*, Milano 2005.

M. CIMOSA, *La contestazione sapienziale di Giobbe e di Qohélet*, in: «Parole di vita», 30/1985, pp. 280-285.

A. CINELLI, *Nietzsche and Kierkegaard on Existential Affirmation*, in: «Southwest Philosophy Review», 5/1989, pp. 135-141.

A. CLAIR, *Médiation et Répétition: le lieu de la dialectique kierkegaardienne*, in: «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», 59/1975, pp. 38-78.

ID., *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris 1976.

ID., *Enigme nietzschéenne et paradoxe kierkegaardienne*, in: «Revue de Théologie et de Philosophie», n. 1, tomo 27, Lausanne 1977, pp. 296-321.

ID., *Kierkegaard lecteur de Pascal*, in: «Revue Philosophique de Louvain», 78/1980, pp. 507-532.

ID., *Kierkegaard. Penser le Singulier*, Paris 1993.

H. COHEN, *La religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, Torino 1994.

J. COLETTE, *Kierkegaard, Bultmann et Heidegger*, in: «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 49/1965, pp. 597-608 [*Om Kierkegaard, Bultmann og Heidegger*, in: «Lumen», 26/1966, pp. 102-114].

ID., *Histoire et Absolu. Essai sur Kierkegaard*, Paris 1972.

ID., *L'instant chez Kierkegaard et après*, in: *Kierkegaard. Vingt-cinq études*, «Les Cahiers de la Philosophie», Université Lille III, 8/9, Cedex 1990, pp. 69-82.

ID., *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris 1994.

ID., *L'existentialisme*, Paris 1996.

J. COLLINS, *The Mind of Kierkegaard*, Princeton University Press, Princeton 1983.

I. COLOSIO, *Il cristianesimo radicale di Kierkegaard nella sua ultima polemica contro la chiesa costituita*, in: «Rivista di ascetica e mistica», 1/1968, p. 527-537. ID., *Il Cristianesimo come antiborghesia nell'ultima polemica di Kierkegaard contro la chiesa di stato*, in Aa. Vv., *La borghesia e la sua crisi nella cultura contemporanea italiana e tedesca nel quadro dell'unità culturale europea*, Merano 1971, pp. 445-53.

A.B. COME, *Kierkegaard's Method: Does He Have One?*, in: «Kierkegaardiana», 14/1988, pp. 14-28.

ID., *Kierkegaard as Theologian. Recovering My Self*, Montréal & Kingston-London-Buffalo 1997.

ID., *Kierkegaard's Ontology of Love*, in: *IKC. Works of Love*, vol. 16, Macon 1999, pp. 79-120.

G.B. CONNELL, *To Be One Thing: Personal Unity in Kierkegaard's Thought*, Macon 1985.

ID., *The Importance of Being Earnest: Coming to Terms with Judge William's Seriousness*, in: *IKC. Stages on Life's Way*, vol. 11, Macon 2000, pp. 113-148.

R.M. COOPER, *Plato and Kierkegaard in Dialogue*, in: «Theology Today», 31/1974-75, pp. 187-198.

A. CORTESE, *Del nome di Dio come l'Edificante' in Søren Kierkegaard*, in: «Archivio di Filosofia», nn. 2-3/1969, pp. 539-550.

ID., *Kierkegaard*, in: V. Mathieu (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, vol. III: «Dalle origini all'Ottocento», Brescia 1974, pp. 471-717.

ID. (a cura di), *Kierkegaard oggi*, Milano 1982.

M.-T. COUCHOUD, *Kierkegaard ou l'instant paradoxal. Recherches sur l'instant psychotique*, Paris 1981.

S. CRITES, *In the Twilight of Christendom. Hegel versus Kierkegaard on Faith and History*, in: «AAR - Studies in Religion», n. 2, American Academy of Religion, Chambersburg 1972.

ID., *"The Blissful Security of the Moment". Recollection, Repetition and Eternal Recurrence*, in: *IKC. Fear and Trembling and Repetition*, vol. 6, Macon 1993, pp. 225-246.

A. CROSS, *Neither Either Nor Or: the Perils of Reflexive Irony*, in: A. Hannay e G.D. Marino (a cura di), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge and London 1998, pp. 125-153.

T.H. CROXALL, *Kierkegaard Studies. With special Reference to the Bible, and our own Age*, London and Redhill 1948.

P. CRUYSEBERGHS, *Hegel has No Ethics: Climacus' Compliants against Speculative Philosophy*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2005*, Berlin-New York 2005, pp. 192-207.

F. CRÜSEMANN, *Hiob und Kohelet. Ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches*, in: Aa. Vv., *Werden und Wirken des Alten Testaments*, Gottinga-Neukirchen 1980, pp. 373-393.

B. DAISE, *Kierkegaard's Socratic Art*, Mercer University Press, Macon 1999.

V. D'ALARIO, *Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica*, Bologna 1992.

ID., *La Réflexion sur le Sens de la Vie en Sg. 1-6. Une Réponse aux Questions de Job et de Qohelet*, in: Aa. Vv., *Treasures of Wisdom*, Leuven 1999, pp. 313-330.

I.U. DALFERTH, *Becoming a Christian According to the Postscript: Kierkegaard Christian Hermeneutics of Existence*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2005*, Berlin-New York 2005, pp. 242-281.

A. D'ANGELO, *La dialettica della ripresa in Søren Kierkegaard*, in: «La Cultura», 20/1982, pp. 110-155.

J.J. DAVENPORT, *The Ethical and Religious Significance of Taciturnus's Letter in Kierkegaard's Stages on Life's Way*, in: *IKC. Stages on Life's Way*, vol. 11, Macon 2000, pp. 213-244.

S. DAVINI, *Il circolo del salto. Kierkegaard e la Ripetizione*, Pisa 1996.

ID., *Arte e critica nell'estetica di Kierkegaard*, Palermo 2003.

P. DE BENEDETTI, *Dal Dio di Giobbe al Dio di Qohelet*, in: E.I. Rambaldi (a cura di), *Qohelet: letture e prospettive*, Milano 2006, pp. 15-17.

N.M. DE FEO, *Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger: l'ontologia fondamentale*, Silva Editore, Milano, 1964.

F. DE NATALE, *Esistenza, filosofia, angoscia. Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger*, Adriatica Editrice, Pescara, 1996.

H. DEUSER, *Kierkegaards Verteidigung der Kontingenz: »daß etwas Inkommensurables in einem Menschenleben ist«*, in: «Kierkegaardiana», 15/1991, pp. 104-116.

ID., *Die Inkommensurabilität des Kontingenten. Zwei Reden Kierkegaards: Über Besorgnis und Ewigkeit*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 163-190.

ID., *Religious Dialectics and Christology*, trad. di D. Beach, in: A. Hannay e G.D. Marino (a cura di), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge and New York 1998, pp. 376-396.

ID., *Kierkegaard and Luther: Kierkegaard's "One Thesis"*, in: N.H. Gregorsen (a cura di), *The Gift of Grace: the Future of Lutheran Theology*, Minneapolis 2005, pp. 205-212.

B.R. DEWEY, *The New Obedience. Kierkegaard on Imitating Christ*, Washington/Cleveland 1968.

R. DEWEY, *Qohelet and Job: Diverse Responses to the Enigma of Evil*, in: «Spirituality Today», 37/1985, pp. 280-285.

E. DHORME, *Ecclésiaste ou Job?*, in: «Revue Biblique», 30/1923, pp. 5-23.

H. DIEM, *Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard*, München 1929.

ID., *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, Zollikon-Zürich 1950.

ID., *Sören Kierkegaard. Spion im Dienste Gottes*, Frankfurt am Main 1957.

R.J. DOSTAL, *The Problem of "Indifferenz" in Sein und Zeit*, in: «Philosophy and Phenomenological Research», 43/1982, pp. 43-58.

H. DREYFUS, *You Can't Get Something for Nothing: Kierkegaard and Heidegger on How Not to Overcome Nihilism*, in: «Inquiry», n. 30, 1-2, 1987, pp. 33-75.

ID., *Being-in-the-World: a Commentary on Heidegger's "Being and Time", Division 1*, Cambridge and London 1991 [in part. pp. 283-340].

ID., *Heidegger on the Connexion between Nihilism, Art, Technology, and Politics*, in: C.B. Guignon (a cura di), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge 1993, pp. 289-316.

S.N. DUNNING, *The Illusory Grandeur of Doubt: the Dialectic of Subjectivity in "Johannes Climacus"*, in: *IKC. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, vol. 7, Macon 1994, pp. 203-222.

ID., *Love is not enough. A kierkegaardian Phenomenology of Religious Experience*, in: «Faith and Philosophy», 12/1995, pp. 22-39.

J.L. DUNSTAN, *The Bible in Either/Or*, in: «Interpretations», 6/1952, pp. 310-320.

E. DÜSING, *Der Begriff der Angst bei Kierkegaard und Heidegger*, in: M. Baum e K. Hammacher (a cura di), *Transzendenz und Existenz. Idealistische Grundlagen und moderne Perspektiven des transzendentalen Gedankens. Wolfgang Janke zum 70. Geburtstag*, Amsterdam/Atlanta 2001, pp. 21-60.

O. EGEBERG, *Øjeblikkelige Gentagelser. Reflektoriske Smuler om Søren Kierkegaards Gentagelsen*, in: «Prismer», Aarhus 1992, pp. 3-7.

L.H. EHRLICH, *Jaspers Reading Kierkegaard. An Instance of the Double Helix*, in: J.W. Koterski e R.J. Langsley (a cura di), *K. Jaspers on Philosophy of History and History of Philosophy*, New York 2003, pp. 236-242.

J.W. ELROD, *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*, Princeton 1975.

ID., *Kierkegaard and Christendom*, Princeton 1981.

ID., *Kierkegaard: Poet Penitent*, in: «Kierkegaardiana», 13/1984, pp. 84-96.

S.M. EMMANUEL, *Kierkegaard and the Concept of Revelation*, Albany 1996.

M. ENGELKE, *Kierkegaard und das Alte Testament. Zum Einfluß der alttestamentarischen Bücher auf Kierkegaards Gesamtwerk*, Rheinbach 1998.

C. ENIA, *Glaube, Opfer und Wiederholung: die "Unerkennbarkeit des Wunders" im Kampf des Glaubens gegen das Böse bei Søren Kierkegaard*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2004*, cit., pp. 496-524.

N.N. ERIKSEN, *Kierkegaard's Concept of Motion: Ontology or Philosophy of Existence*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1998*, Berlin-New York 1998, pp. 292-301.

ID., *Kierkegaard's Category of Repetition*, Berlin-New York 2000 [Rec. E.F. Mooney, in «Søren Kierkegaard's Newsletter», 42/2001, pp. 20-22; D. Glöckner, in: «Kierkegaardiana», n. 22, pp. 223-246].

ID., *Love and Sacrifice in 'Repetition'*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2002*, Berlin-New York 2002, pp. 26-35.

C. FABRO, *Kierkegaard e K. Barth*, in: «Studi Francescani», 55/1958, pp. 155-158.

ID., *Le prove dell'esistenza di Dio in Kierkegaard*, in: «Humanitas», 17/1962, pp. 97-110.

ID., *Kierkegaard critico di Hegel*, in: F. Tessitore (a cura di), *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970, pp. 499-562.

ID., *L'attività oratoria, dottrinale e pastorale di un vescovo luterano dell'800: J.P. Mynster*, in: «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 1973, pp. 41-108.

ID., *L'angoscia esistenziale come tensione di essere-nulla, uomo-mondo nella prospettiva di Heidegger e Kierkegaard*, in: «Le Panarie», 55/1982, pp. 79-94.

ID., *La sicurezza del numero come "oppio del popolo" nell'ultimo Kierkegaard*, in: «Humanitas», 2/1983, pp. 215-226.

ID., *Kierkegaard e Lutero: incontro-scontro*, in: «Humanitas», 39/1984, pp. 5-12.

ID., *Kierkegaard e la Chiesa in Danimarca*, in: G.M. Pizzuti (a cura di), *Nuovi studi kierkegaardiani*, Potenza 1993, pp. 117-124.

K. VON FALKENHAYN, *Augenblick und Kairos Zeitlichkeit in Früwerk Martin Heidegger*, Berlin 2003.

P. FENVES, *"Chatter". Language and History in Kierkegaard*, Stanford 1993.

H. FERGUSON, *Melancholy and the Critique of Modernity: Søren Kierkegaard's Religious Psychology*, London and New York 1995.

ID., *Patience: the Critique of Pure Naivité*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 265-287.

J. FERREIRA, *Repetition, Concreteness, and Imagination*, in: «International Journal for Philosophy of Religion», 25/1989, pp. 13-34.

ID., *Love's grateful striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, New York 2001.

ID., *"The Next Thing": on the Maieutic Relations Between the Upbuilding Discourses in Various Spirits and Works of Love*, in *IKC. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 15, pp. 371-396.

F. FESTORAZZI, *Giobbe e Qohelet: crisi della sapienza*, in: Aa. Vv., *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, Brescia 1981, pp. 233-258.

C. FINK TOLSTRUP, *"Playing a Profane Game with Holy Things": Understanding Kierkegaard's Critical Encounter with Bishop Mynster*, in: *IKC. Practice in Christianity*, vol. 20, Macon 2004, pp. 245-274.

M. FOX, *A Time to Tear Down and a Time to Build Up. A Re-reading of Ecclesiastes*, Grand Rapids 1999.

M.J. FRAWLEY, *The existential Role of the Holy Spirit in Kierkegaard's Biblical Hermeneutics*, in: P. Houe – G.D. Marino (a cura di), *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Copenhagen 2003, pp. 93-104.

H. FUJINO, *Kierkegaards "Entweder/Oder". Ein "Entweder Ästhetisch/Oder Existentiell"*, Würzburg 1994.

R.A. FURTAK, *Believing in Time Rethinking Faith and History in Philosophical Fragments, Works of Love and Repetition*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2004*, Berlin-New York 2004, pp. 100-116.

G. GAETA, *Kierkegaard: cristianità come «ordine stabilito» e la contemporaneità con Cristo*, in: Aa. Vv., *Il cristianesimo nella storia*, n. 3, Bologna 1984, pp. 563-576.

M.P. GALLAGHER, *Wittgenstein's Admiration for Kierkegaard*, in: «The Month», 29/1968, pp. 43-49.

A. GALLAS, *Il carnevale della cristianità*, in: S. Kierkegaard, *L'istante*, Genova 2001, pp. 13-67.

ID., *È Lutero un dialettico? L'evoluzione del giudizio di Kierkegaard sul riformatore di Wittenberg*, in: Aa.Vv., *Lutero e i linguaggi dell'Occidente. Atti del Convegno tenuto a Trento dal 29 al 31 maggio 2000*, Brescia 2002, pp. 387-409.

K. GALLING, *Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets (Koh. 3, 1-15)*, in: «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 58/1961, pp. 1-15.

R. GARAVENTA, *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, Roma 2007.

H.M. GARELICK, *The Anti-Christianity of Kierkegaard. A Study of Concluding Unscientific Postscript*, Le Hague 1965.

J. GARFF, *The Eyes of Argus. The Point of View and Points of View with Respect to Kierkegaard's »Activity as an Author«*, in: «Kierkegaardiana», 15/1991, pp. 29-54.

ID., *Den Søvnløse. Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*, Copenhagen 1995.

ID., *»To Produce was my Life«. Problems and Perspectives within the Kierkegaardian Biography*, in: N.J. Cappelørn – J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference "Kierkegaard and the Meaning of Meaning It"*, Copenhagen, May 5-9, 1996, Berlin-New York 1997, pp. 75-93.

ID., *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. En Biografi*, Copenhagen 2000.

ID., *L'indispensabilità dell'inutilizzabile*, in: «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 1/2000, pp. 17-25.

ID., *Andersen, Kierkegaard – and the Deconstructed Bildungsroman*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2006*, Berlin-New York 2006, pp. 83-99.

ID., *L'essere umano è un rapporto a se stesso – e a un racconto. Su narratività e formazione nell'opera letteraria di Kierkegaard*, in: E. Rocca (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, Brescia 2008, pp. 43-60.

D. GARRONE, *Qohelet nell'esegesi cristiana*, in: E.I. Rambaldi (a cura di), *Qohelet: letture e prospettive*, Milano 2006, pp. 37-46.

E. GEISMAR, *Lectures on the Religious Thought of Kierkegaard*, Minneapolis 1937.

H. GERDES, *Das Christus Verständnis des jungen Kierkegaard*, Verlag Die Spur, Hzehal 1962.

A. GIANNATIEMPO QUINZIO, *L'estetico in Kierkegaard*, Napoli 1992.

ID., *Il paradosso: categoria dell'assurdo e oggetto della fede*, in: M. Nicoletti – G. Penzo (a cura di), *Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, Brescia 1999, pp. 127-37.

ID., *Notabene cristiano: il fatto storico che Dio è esistito*, in «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 1/2000, pp. 101-114.

ID., *Il malinteso tra speculazione e cristianesimo. Critica delle prove tradizionali dell'esistenza di Dio*, in: I. Adinolfi (a cura di), *Il religioso in Kierkegaard*, Brescia 2002, pp. 199-218.

D. GLÖCKNER, »Die glückliche Liebe« - Søren Kierkegaards spezifisches Verständnis der Wiederholung als Zugang zu seinem Versöhnungsdenken, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Berlin-New York 1996, pp. 240-254.

ID., *Kierkegaards Begriff der Wiederholung. Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis*, Berlin-New York 1998.

ID., *Gjentagelsen*, in: T. Aagaard Olesen – P. Søltoft (a cura di), *Den Udødelige. Kierkegaard læst værk for værk*, Copenhagen 2005, pp. 71-86.

G. GOISIS, «L'istante». Kierkegaard e l'attacco alla «cristianità costituita», in: I. Adinolfi (a cura di), *Il religioso in Kierkegaard*, pp. 219-244.

S.A. GOLDBERG, *La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*, Paris 2000.

D. GONZALES, *La voix transfigurée*, in: J. Caron (a cura di), *Kierkegaard Aujourd'hui. Actes du Colloque de la Sorbonne 26 octobre 1996. Recherches kierkegaardiennes au Danemark et en France*, n. 7, Odense 1998, pp. 125-142.

ID., »Act« and »Occasion«: on the Ontological Structure of Coming Into Existence, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1997*, Berlin-New York 1997, pp. 187-209.

ID., *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Idéalité et détermination*, Paris-Montréal 1998.

ID., *Suspended Reflections: the Dialectic of Self-Enclosure in Kierkegaard's "Guilty? / Not Guilty?"*, in: *IKC. Stages on Life's Way*, vol. 11, Macon 2000, pp. 173-187.

ID., *Umorismo e singolarità*, in: E. Rocca (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, Brescia 2008, pp. 149-158.

S. GOTFREDSEN, *Regine. En Fortælling om Søren Kierkegaards forlovede*, Copenhagen 2005.

D.J. GOUWENS, *Understanding, Imagination and Irony in Kierkegaard's Repetition*, in: *IKC. Fear and Trembling and Repetition*, vol. 6, Macon 1993, pp. 283-308.

ID., *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge and New York 1996.

ID., *Kierkegaard's Hermeneutics of Discipleship: Communal and Critical Uses of Scripture in the 1854-1855 Attack*, in: P. Houe – G.D. Marino (a cura di), *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Copenhagen 2003, pp. 81-92.

G.-G. GRAU, *Die Selbstauflösung der christlichen Glaubens. Eine religionsphilosophische Studie über Kierkegaard*, Frankfurt am Main 1963.

ID., *Nietzsche und Kierkegaard. Wiederholung einer Unzeitgemäßen Betrachtung*, in: «Nietzsche-Studien», 1/1972, pp. 297-333.

ID., *Vernunft, Wahrheit, Glaube. Neue Studien zu Nietzsche und Kierkegaard*, Würzburg 1997.

A. GRØN, *Der Begriff Verzweiflung*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Berlin-New York 1996, pp. 33-60.

ID., *Temporality in Kierkegaard's Edifying Discourses*, trad. di B. Söderquist, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 191-204.

ID., *Spirit and Temporality in The Concept of Anxiety*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2001*, Berlin-New York 2001, pp. 128-140.

ID., *"Repetition" and the Concept of Repetition*, trad. di B.H. Kirmmse, in: «Topics. Revista de Filosofía», a cura di L. Valadez, V.III, n. 5, Universidad Panamericana Mexico 1993, pp. 143-159.

ID., *Comprensione di sé e dialettica della comunicazione*, in: E. Rocca (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, Brescia 2008, pp. 103-118.

V. GUARDA, *Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Søren Kierkegaards*, Hanstein 1980.

P. GUILLAMORE HANSEN, *Søren Kierkegaard og Bibelen. Udtalelser af Søren Kierkegaard i hans "Efterladte Papirer" vedrørende Bibelord og Bibelske Fortællinger*, Copenhagen 1924.

T. HAGEMANN, *Reden und Existieren. Kierkegaards Antipersuasive Rethorik*, Berlin/Wien 2001.

A. HAHIZMANN, *Indirekte Homiletik. Kierkegaards Predigtlehre in seinen Reden*, Leipzig 2006.

G.A. HALE, *Kierkegaard and the End of Language*, Minneapolis-London 2002.

A.L. HALL, *Stages on the Wrong Way: Love and the Other in Kierkegaard's Stages on Life's Way and Works of Love*, in: *IKC. Stages on Life's Way*, vol. 11, Macon 2000, pp. 9-47.

H. HALL, *Love and Death: Kierkegaard and Heidegger on Authentic and Inauthentic Human Existence* [1984], in: W. Mc Bride (a cura di), *Existentialist Background: Kierkegaard, Dostoevskij, Nietzsche, Jaspers, Heidegger*, New York/London 1997, pp. 287-307.

R.L. HALL, *Word and Spirit. A kierkegaardian Critique of the Moderne Age*, Bloomington and Indianapolis 1993.

A. HANNAY, *Basic Despair in The Sickness unto Death*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Berlin-New York 1996, pp. 15-32.

Id., *Paradigmatic Despair and the Quest for a Kierkegaardian Antropology*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Berlin-New York 1996, pp. 149-163.

Id., *Why Should Anyone Call Kierkegaard a Philosopher?*, in: N.J. Cappelørn – J. Stewart (a cura di) *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference "Kierkegaard and the Meaning of Meaning It"*, Copenhagen, May 5-9, 1996, Berlin-New York 1997, pp. 238-253.

Id., *Kierkegaard and 'God' in vocative*, in: *Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken. Festschrift für Hermann Deuser zum 60. Geburtstag*, a cura di G. Linde, R. Purkharthofer, H. Schulz e P. Steinacker, Marburg 2006, pp. 397-404.

E. HARBSMEIER, *Das Erbauliche als Kunst des Gesprächs*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Berlin-New York 1996, pp. 293-314.

Id., *Die Erbaulichen Reden Kierkegaards von 1843 bis 1845 in der deutschen Rezeption*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 261-272.

R.P. HARRISON, *Heresy and the Question of Repetition: Reading Kierkegaard's Repetition*, in: M. Caws (a cura di), *Textual Analysis: Some Readers Reading*, New York 1986, pp. 281-288.

F. HARRITS, *Invers. Om Gjentagelsen i Søren Kierkegaards Forfatter-Virksomhed*, in: O. Egeberg (a cura di), *Experimenter. Læsninger i Søren Kierkegaards Forfatterskab*, Aarhus 1993, pp. 9-38.

ID., *Wortwörtlichkeit des Geistes. Über Søren Kierkegaards Sprachverständnis in den Reden von 1843-1845*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 121-134.

A. VAN HEERDEN, *Does Love Cure the Tragic? Kierkegaardian Variation on a Platonic Theme*, in: *IKC. Stages on Life's Way*, vol. 11, Macon 2000, pp. 69-90.

M. HEIDEGGER, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, tr. it. di G. Auletta, Napoli 1982.

ID., *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Milano 1976.

ID., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, tr. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, Genova 1999.

ID., *Nietzsche*, tr. it. di F. Volpi, Milano 1994.

ID., *Sul principio*, tr. it. di G.B. Demarta, Milano 2006.

ID., *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, Milano 2000.

ID., *Che cosa significa pensare?*, tr. it. di G. Vattimo e U. Ugazio, Varese 1978.

ID., *»Existenzialismus«*, Jahresausgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, 1995.

ID., *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in: ID., *Tempo ed essere*, tr. it. di E. Mazzarella, Napoli 1998, pp. 173-192.

M.J. HEINECKEN, *The Moment Before God*, Philadelphia 1956.

F.H. HEINEMANN, *Origin and Repetition*, in: «Review of Metaphysics», n. 4, 1950-51, pp. 201-214.

B. HENNINGSEN, *Søren Kierkegaard: Socrates i København*, in: ID., *Politik eller Kaos?*, Copenhagen 1980, pp. 134-233.

J. HEYWOOD THOMAS, *Lukács' Critique of Kierkegaard*, in: G.L. Stengren (a cura di), *Faith, Knowledge, and Action. Essays presented to Niels Thulstrup on his sixtieth birthday*, Copenhagen 1984, pp. 184-198.

ID., *Indirect Communication: Hegelian Aesthetic and Kierkegaard's Literary Art*, in: G. Pattison (a cura di), *Kierkegaard on Art and Communication*, New York 1992, pp. 114-124.

ID., *Philosophy of Religion in Kierkegaard's Writings*, Lewiston Queenston Lampeter 1994.

C.Q. HINKSON, *Will the Real Martin Luther Please Stand Up! Kierkegaard's View of Luther versus the Evolving Perceptions of the Tradition*, in: *IKC. For Self-Examination and Judge for Yourself!*, vol. 21, Macon 2002, pp. 37-76.

L.M. HINMAN, *Temporality and Self-Affirmation*, in: «Kierkegaardiana», 11/1980, pp. 93-119.

E. HIRSCH, *Kierkegaard-Studien*, 2 voll., Gütersloh 1930-1933.

ID., *Kierkegaard-Studien. Band 3. Aufsätze und Vorträge 1926 bis 1967*, a cura di H.M. Müller, Waltrop 2006.

J.M. HOBERMAN, *Kierkegaard's Two Ages and Heidegger's Critique of Modernity*, in: *IKC. Two Ages*, vol. 14, Macon 1984, pp. 223-258.

J. HOLMGAARD, *The Aesthetics of Repetition*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2002*, Berlin-New York 2002, pp. 52-60.

H. HONG, *Tanke-Experiment in Kierkegaard*, in: A. Mc Kinnon (a cura di), *Kierkegaard. Resources and Results*, Waterloo 1982, pp. 39-51.

S. HOUGH, “*Helting is Movement*”: *the Paradoxical Pause of Confession in “An Occasional Discours”*, in *IKC. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 15, pp. 37-52.

T. HOUSTON POLK, *The Biblical Kierkegaard: Reading by the Rule of Faith*, Macon 1997.

J. HOWLAND, *Kierkegaard and Socrates. A Study in Philosophy and Faith*, Cambridge 2000.

W. HULME, *Dialogue in Despair. Pastoral Commentary on the Book of Job*, Nashville 1968.

D. HUMBERT, *Kierkegaard's Use of Plato in his Analysis of the Moment in Time*, in: «Dyonisus», 7/1983, pp. 149-183.

G. HUNSINGER, *Kierkegaard, Heidegger, and the Concept of Death*, Stanford 1969.

P.J. HUNTINGTON, *Heidegger's Reading of Kierkegaard Revisted: from Ontological Abstraction to Ethical Concretion*, in: M.J. Matustik e M. Westphal (a cura di), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington 1995, pp. 43-65.

L. HÜHN, *Sprung um Übergang. Kierkegaards Kritik an Hegel im Ausgang von der Spätphilosophie Schellings*, in: J. Hennigfeld – J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard Studies. Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Berlin-New York 2003, pp. 133-184.

M. IIRITANO, *Disperazione e fede in Søren Kierkegaard. Una "lotta di confine"*, Catanzaro 1999.

P. IOVINO, «*Omnia Vanitas*». *Da Qohelet a Paolo*, in: G. Bellia – D. Passaro, *Il Libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano 2001, pp. 337-356.

S. IRETON, *Heidegger's Ontological Analysis of Death and its Prefiguration in Nietzsche*, in: «*Nietzsche Studien*», 1997, pp. 405-420.

G. ITO, *Der Einzelne und Ich-und-Du. Über die Betrachtungen Bubers über Kierkegaard*, in: «*Kierkegaard-Studiet*», n. 1, International Edition Søren Kierkegaard Society in Japan, Osaka 1964, pp. 49-55.

K.W. JAMES, *Ecclesiastes: Precursor of Existentialists*, in: «*Bible Today*», 22/1984, pp. 85-90.

W.C. JAMES, *Anthropological Poetics*, in: «*Kierkegaardiana*», 10/1977, pp. 239-245.

D. JANEVA, *The Peculiarity of the Christian Experience of Time in "Philosophical Fragment" by Søren Kierkegaard and "The Phenomenology of Religious Life" by Martin Heidegger*, in: *Danish Literature in Bulgaria – One Century of Enchantment. Proceedings from the Bulgarian-Danish Conference at »St. Kliment Ohridski«*, University of Sofia, Sofia 2002, pp. 152-157.

K. JASPERS, *Ragione ed esistenza*, tr. it. di A. Lamacchia, Genova 1971.

ID., *Nietzsche e il cristianesimo*, tr. it. di M. Dello Preite, Bari 1978.

ID., *Chi è Kierkegaard?*, in: «*Ethica*», 2/1969, pp. 81-90.

F. JESI, *Kierkegaard*, a cura di A. Cavalletti, Torino, 2001.

K.E. JOHANSEN, *Gjentagelsens Problem hos Søren Kierkegaard*, Oslo 1985.

F. JOR, *Din for evig. Søren og Regine*, Copenhagen 2002.

P. JORDAL, *The Sadness of Johannes Climacus*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2004*, Berlin-New York 2004, pp. 295-305.

E. KALLAS, *Kierkegaard's Understanding of the Bible with Respect to his Age*, in: «*Dialogue*», 26/1987, pp. 30-34.

B. KAMPMANN WALTHER, *Sound and Vision. Reflections on the Image Character of Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 135-145.

ID., *Øieblikke. Om en drilsk figure i Søren Kierkegaards Forfatterskab*, in: «Kierkegaardiana», 21/2000, pp. 36-56.

ID., *Questioning the Moment: Reflections on a Strange Figure (or a Moving Image)*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2001*, Berlin-New York 2001, pp. 234-246.

D. KANGAS, *The Logic of Gift in Kierkegaard's Four Upbuilding Discourses (1843)*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 100-120.

ID., *The Very Opposite of Beginning With Nothing: Guilt Consciouness in Kierkegaard's "The Gospel of Sufferings" IV*, in *IKC. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 15, pp. 287-314.

O. KARLSEN, *Om Søren Kierkegaards 'Gjentagelsen' i Forhold til Begrepet Romantikk*, in: «Norskrift», 86/1995, pp. 77-95.

J. KELLENBERGER, *Kierkegaard and Nietzsche. Faith and Eternal Acceptance*, London 1997.

P. KEMP, *Ethique et Language: de Lévinas à Kierkegaard*, in: *Kierkegaard. Vingt-cinq études*, «Les Cahiers de la Philosophie», Université Lille III, 8/9, Cedex 1990, pp. 187-210.

A.H. KHAN, *Happiness in Kierkegaard's Edifying Discourses*, in: «Kierkegaardiana», 12/1982, pp. 22-37.

ID., *'Salighed' as Happiness? Kierkegaard on the Concept 'Salighed'*, Waterloo 1985.

M. KIEFHABER, *Christentum als Korrektiv. Untersuchungen zur Theologie Søren Kierkegaards*, Mainz 1997.

A. KINGO, *Tænk paa din Skaber i Din Ungdom*, in: Aa.Vv., *Sprogets Mesterskab. Festskrift til Johannes Sløks 70-årsdag*, Aarhus 1986, pp. 230-239.

ID., *Den opbyggelige Tale. En systematisk-teologisk Studie over Søren Kierkegaards Forfatterskab*, Copenhagen 1987.

ID., *Den Pseudonyme Tale. En studie over ekstistensanalysens Kategori i Søren Kierkegaards Forfatterskab*, Copenhagen 1988.

ID., *Analogiens Teologi. En dogmatisk Studie over dialektikken i Søren Kierkegaards opbyggelige og pseudonyme Forfatterskab*, Copenhagen 1995.

ID., *Gives der en teleologisk Suspension af alle Stadier?*, in: J. Garff, T. Aagaard Olesen e P. Søltoft (a cura di), *Studier i Stadier*, Copenhagen 1998, pp. 176-191.

ID., *Kierkegaard og det Opbyggelige*, in: C.T. Lystbæk e L. Aagaard (a cura di), *Kierkegaard og... hovedtemær i Forfatterskabet*, Aarhus 2001, pp. 131-153.

B.H. KIRMMSE, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington 1990.

ID., *"This Disastrous Confounding of Politics and Christianity": Kierkegaard's Open Letter of 1851*, in: IKC. *The Corsair Affair*, vol. 13, pp. 221-248.

ID., *Call Me Ishmael – Call Everybody Ishmael: Kierkegaard on the Coming-of-Age Crises of Modern Times*, in: G.B. Connell e C.S. Evans (a cura di), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community. Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, New Jersey-London 1992, pp. 161-182.

ID., *On Authority and Revolution: Kierkegaard's Road to Politics*, in: N.J. Cappelørn – J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference "Kierkegaard and the Meaning of Meaning It"*, Copenhagen, May 5-9, 1996, Berlin-New York 1997, pp. 254-273.

ID., *"Out with it!": the Modern Breakthrough, Kierkegaard and Denmark*, in: A. Hannay e G.D. Marino (a cura di), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge and London 1998, pp. 15-47.

ID., *"I am not a Christian" – a "Sublime Lie"? Or: "Without Authority", playing Desdemona to Christendom's Othello*, in: P. Houe, G.D. Marino e S. Hakon Rossell (a cura di), *Anthropology and Authority. Essays on Søren Kierkegaard*, Amsterdam-Atlanta 2000, pp. 129-136.

ID., *A Rose with Thorns: Hans Christian Andersen's Relation to Kierkegaard*, in: IKC. *Early Polemical Writings*, vol. 1, Macon 1999, pp. 69-86.

T. KISIEL, *War der frühe Heidegger tatsächlich ein "christliche Theologe"?*, in: A. Gethmann-Seifert (a cura di), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 1988, pp. 59-75.

G. KJÆR, *The Role of Folk and Fairy Tales in Kierkegaard's Authorship*, in: G. Pattison (a cura di), *Kierkegaard on Art and Communication*, New York 1992, pp. 78-87.

W. VON KLOEDEN, *Biblestudy*, in: «Bibliotheca Kierkegardiana», 1/1978, pp. 16-38.

ID., *Ausformung und Vertiefung von Begriffen bei S. Kierkegaard als Folge seines Bibelstudiums*, in: «Kierkegardiana», 9/1974, pp. 75-83.

U. KNAPP, *Das Gute: eine philosophische Rekonstruktion*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies, Yearbook 2007*, Berlin-New York 2007, pp. 46-64.

R.J. KRONER, *Heidegger's Private Religion*, in: «Union Seminary Quarterly Review», 1955, pp. 23-37.

M. KVIST, *Grundtvig's Conception of Historical Christianity: an Introduction to the Relationship between Kierkegaard and Grundtvig*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2005*, Berlin-New York 2005, pp. 37-52.

J.-J. LAVOIE, *Il y a un Temps pour Tout, mais Tout est pour Rien. Quelques Observations à partir de Qo. 3. 1,9*, in: «Revue des Études et Civilisations Anciennes du Proche-Orient», 6/1997, pp. 20-44.

A.-M. L'HOTE, *La notion de Pardon chez Kierkegaard ou Kierkegaard lecteur de l'Épître aux Romains*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris 1983.

D.R. LAW, *Kierkegaard as Negative Theologian*, Clarendon Press, Oxford 1993.

ID., *Wrongness, Guilt and Innocent Suffering in Kierkegaard's "Either/Or", Part Two, and "Upbuilding Discourses in Various Spirits"*, in: *IKC. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 15, pp. 315-348.

C. LÉON, *Can a Woman be kept? The Meaning of Repetition's Repetitions*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2002*, Berlin-New York 2002, pp. 61-77.

J. LEVEQUE, *Job et son Dieu*, Paris 1970.

J. LINDHARDT, *Kierkegaard og retorikken*, in: «Retorik Studier», 9/1991, p. 102 sgg.

V. LINDSTRÖM, *Kierkegaard and Modern Existentialism*, in: A. Cortese (a cura di), *Kierkegaard Oggi. Atti del Convegno dell'11 novembre 1982*. Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1986, pp. 11-20.

L. LISI, *God, Discourse, Addressee: on the Structure of Confession in "On Occasional Discourse"*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies, Yearbook 2007*, Berlin-New York 2007, pp. 123-136.

M. LLOYD TAYLOR, *Ordeal and Repetition in Kierkegaard's Treatment of Abraham and Job*, in: G.B. Connell – C.S. Evans (a cura di), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community. Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, New Jersey-London 1992, pp. 33-53.

ID., *Recent English language Scholarship on Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 273-299.

N. LOHFINK, *Le Temps dans le Livre de Qohelet*, in: «Christus», 125/1985, pp. 69-80.

Id., *Gegenwart und Ewigkeit. Die Zeit im Buch Kohelet*, in: «Geist und Leben», 60/1987, pp. 2-12.

J. LORENTZEN, *Kierkegaard's Metaphors*, Macon 2001.

M. LOTTI, *An Education in Possibility*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 131-156.

W. LOWRIE, *Kierkegaard*, London-New York-Toronto 1938.

G. LUKÀCS, *Quando la forma si frange sugli scogli dell'esistenza*, in: Id., *L'anima e le forme*, tr. it. di S. Bologna, Milano 1972, pp. 69-93.

D. LYS, *L'Ecclésiaste ou que vaut la vie?*, Paris 1977.

Id., *L'Etre et le Temps. Communications de Qohelet*, in: M. Gilbert (a cura di), *La sagesse de l'Ancien Testament*, Louvain 1991², pp. 248-258.

K.E. LÖGSTRUP, *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*, Berlin 1950.

K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, a cura di G. Colli, Torino 1949.

Id., *Kierkegaard: «Quel singolo»*, in: C. Fabro (a cura di), *Studi kierkegaardiani*, Brescia 1955, pp. 183-201.

P. LÜBCKE, *Angstbegrebet hos Kierkegaard og Heidegger*, in: «Agrippa», 3/1980, pp. 5-33; 58-82.

Id., *Modalität und Zeit bei Kierkegaard und Heidegger*, in: Aa. Vv., *Text&Kontext.*, Sonderreihe *Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie*, Copenhagen-München 1983, pp. 114-134.

Id., *Selvets Ontologi hos Kierkegaard*, in: «Kierkegaardiana», 13/1984, pp. 50-62.

Id., *Kierkegaard – Aesthetics and Crises of Metaphysics*, in: B. Bertung (a cura di), *Kierkegaard – Poet of Existence*, Copenhagen 1989, pp. 75-82.

Id., *Indirect Communication and Kierkegaard Transcendental Existential Perspectivism*, in: P. Houe – G.D. Marino (a cura di), *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermenetics and Communication*, Copenhagen 2003, pp. 28-38.

Id., *Kierkegaard's Concept of Revelation*, in: *Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken. Festschrift für Hermann Deuser zum 60. Geburtstag*, a cura di G. Linde, R. Purkharthofer, H. Schulz e P. Steinacker, Marburg 2006, pp. 405-414.

Id., *«Aver posto se stesso o essere stato posto da un altro»*, in: E. Rocca (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, Brescia 2008, pp. 73-88.

- L. MACKEY, *A kind of Poet*, Philadelphia 1971.
- ID., *A Ram in the Afternoon: Kierkegaard's Discourse of the Other*, in: J.H. Smith (a cura di), *Kierkegaard's Truth: the Disclosure of the Self*, New Haven 1981, pp. 193-234.
- ID., *Once More with Feeling: Kierkegaard's Repetition*, in: R. Schliefer – R. Markey (a cura di), *Kierkegaard and Literature: Irony, Repetition, and Criticism*, Norman 1984, pp. 80-115.
- J. MACQUARRIE, *Heidegger and Christianity*, London 1994.
- B. MAGGIONI, *Giobbe e Qohelet. La contestazione sapienziale nella Bibbia*, Assisi 1979.
- D. MAGURSHAK, *The Concept of Anxiety: the Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship*, in: *IKC. The Concept of Anxiety*, vol. 8, Macon 1985, pp. 167-195.
- ID., *Despair and Everydayness: Kierkegaard's Corrective Contribution to Heidegger's Notion of Fallen Everydayness*, in: *IKC. The Sickness unto Death*, vol. 19, Macon 1987, pp. 209-237.
- G. MALANTSCHUK, *Kierkegaard and Nietzsche*, trad. di M. Grieve, in: H.A. Johnson – N. Thulstrup (a cura di), *A Kierkegaard Critique*, New York 1962, pp. 116-129 [*Kierkegaard og Nietzsche*, in: «Det Danske Magasin», 6, n. 3, 1955, pp. 281-295].
- ID., *Digter eller Præst. Konflikten bag Søren Kierkegaards litterære Virksomhed*, in: «Kierkegaardiana», 6/1966, pp. 75-96.
- ID., *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, Copenhagen 1968 [trad. di H.V. Hong e E.H. Hong: *Kierkegaard's Thought*, Princeton 1971].
- ID., *Begreberne Immanens og Transcendens hos Søren Kierkegaard*, in: «Kierkegaardiana», 9/1974, pp. 104-132.
- ID., *Den kontroversielle Kierkegaard*, Copenhagen 1976.
- ID., *Fra Individ til den Enkelte. Problemer omkring Friheden og det Ethiske hos Søren Kierkegaard*, Copenhagen 1978.
- G. MARCEL, *Kierkegaard en ma pensée*, in: *Kierkegaard vivant*. Colloque organisée par l'Unesco à Paris du 21 au 23 Avril 1964, Gallimard, Paris 1966, pp. 64-80.
- W. MARIT QUIST, *When your Past lies ahead of you. Kierkegaard and Heidegger on the Concept of Repetition*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2002*, Berlin-New York 2002, pp. 78-92.
- ID., *Eksistens som udøvelse – Heideggers Læsning af Paulus' Breve til Tessalonikerne*, in: Aa.Vv., *Den unge Heidegger*, Copenhagen 2003, pp. 181-200.

J.L. MARSH, *Marx and Kierkegaard on Alienation*, in: *IKC. Two Ages*, vol. 14, Macon 1984, pp. 155-174.

P. MARTENS, "You shall love": Kant, Kierkegaard and the Interpretation of Matthew 22:39, in: *IKC. Works of Love*, vol. 16, Macon 1999, pp. 57-78.

ID., *The Equivocal Judge William: Comparing the Ethical in Kierkegaard's Stages on Life's Way and Either/Or*, in: *IKC. Stages on Life's Way*, vol. 15, Macon 2000, pp. 91-111.

E. MAZZARELLA, «Ogni notte il rigore del labirinto». *Qohelet o l'incapacità del labirinto*, in: E.I. Rambaldi (a cura di), *Qohelet: letture e prospettive*, Milano 2006, pp. 117-131.

L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet*, Bologna 2001.

V. MC CARTHY, *Repetition's Repetitions*, in: *IKC. Fear and Trembling and Repetition*, vol. 6, Macon 1993, pp. 263-282.

ID., *Morning and Melancholia in "Quidam's Diary"*, in: *IKC. Stages on Life's Way*, a cura di R.L. Perkins, Mercer, Macon 2000, pp. 149-171.

A. MC KINNON, *Similarities and Differences in Kierkegaard's Account of Hegel*, in: «Kierkegaardiana», 10/1977, pp. 117-132.

ID., *Kierkegaard's Perception of the Bible*, in: «Kierkegaardiana», 11/1980, pp. 132-147.

ID., *The Shape of Kierkegaard's Authorship*, in: Id. (a cura di), *Kierkegaard. Resources and Results*, Waterloo 1982, pp. 122-157.

ID., *The Relative Importance of God and Christ in Kierkegaard's Writings*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Berlin-New York 1996, pp. 389-426.

P.J. MEHL, *Edifying Hermeneutics: Kierkegaard's Existential »Method« and its Limits*, in: P. Houe – G.D. Marino (a cura di), *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Copenhagen 2003, pp. 49-59.

V. MELCHIORRE, *Il cristianesimo in Kierkegaard*, in: «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 1/2000, pp. 27-44.

ID., *Saggi su Kierkegaard*, Genova 2002.

ID., *Pentimento e ripresa in Kierkegaard. Dal Qohelet ai gigli del campo*, in «Notabene. Quaderni di studi kierkegaardiani», 4/2005, pp. 45-57.

ID., *Qohelet o la serenità del vivere*, Brescia 2006.

ID., *Kierkegaard: l'arte come seconda immediatezza*, in: E. Rocca (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, Brescia 2008, pp. 29-42.

P.S. MINEAR – P.S. MORIMOTO, *Kierkegaard and the Bible. An Index*, Princeton 1953.

ID., *Thanksgiving as a Synthesis of the Temporal and the Eternal*, in: H.A. Johnson – N. Thulstrup (a cura di), *A Kierkegaard Critique*, New York 1962, pp. 297-308.

G. MODICA, *Fede, libertà, peccato. Figure ed esiti della «prova» in Kierkegaard*, Palermo 1992.

ID., *Una verità per me. Itinerari kierkegaardiani*, Milano 2007.

C. MOLBECH, *Dansk Ordbog*, Copenhagen 1833.

G. MOLLO, *Mondo della cultura e cultura di carattere. Un confronto tra Hegel e Kierkegaard*, in Aa. Vv., *Il problema della cultura*, Padova 1977, pp. 65-76.

E.F. MOONEY, *Getting Isaac Back: Ordeals and Reconciliations in Fear and Trembling*, in: G.B. Connell – C.S. Evans (a cura di), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community. Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, New Jersey-London 1992, pp. 71-95.

ID., *Kierkegaard's Job Discourse: Getting the World Back*, in: «International Journal for the Philosophy of Religion», 34/1993, pp. 151-169.

ID., *Selves in Discord and Resolve: Kierkegaard's Moral-Religious Psychology from 'Either/Or' to 'Sickness into Death'*, New York and London 1996.

ID., *Exemplars, Inwardness, and Belief: Kierkegaard on Indirect Communication*, in: *IKC. Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, vol. 12, Macon 1997, pp. 129-148.

ID., *Repetition: Getting the World Back*, in: A. Hannay – G.D. Marino (a cura di), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge and New York 1998, pp. 282-307.

ID., *Can History begin in a Glance: Mutual Reflexive Recognition in the Establishment of Human Temporality*, in: P. Houe – G.D. Marino (a cura di), *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Copenhagen 2003, pp. 273-283.

ID., *Words that Silence as they Build: Against a Boundlessly Loquacious Mind*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 107-130.

G. MORETTO, *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Napoli 1991.

T.F. MORRIS, *Constantin Constantius's Search for an acceptable Way of Life*, in: *IKC. Fear and Trembling and Repetition*, vol. 6, Macon 1993, pp. 309-334.

V. MORTENSEN, *Luther og Kierkegaard*, in: «Kierkegaardiana», 9/1974, pp. 163-195.

J. DE MYLIUS, *Skygger: der skjulte Sprøg i Søren Kierkegaards Gjentagelsen*, in: «Litteraturbilleder», vol. 18, Odense 1988, pp. 9-35.

P. MÜLLER, *Welt als Wiederholung. Sören Kierkegaards Novelle als Beitrag zur Job-Interpretation*, in: R. Albertz (a cura di), *Werden und Wirken des Alte Testament*, Göttingen 1980, pp. 355-372.

ID., *Begrebet 'det Opbyggelige' hos Søren Kierkegaard*, in «Fønix», 7/1983, pp. 1-16 [“Das Erbauliche” bei Søren Kierkegaard, in: «Kerigma und Dogma», 31/1985, pp. 116-134].

K. NAKAMURA, *The Self in Kierkegaard and Heideggers's There Being*, in: «Kierkegaard-Studiet», n. 6, International Edition Søren Kierkegaard Society in Japan, Osaka 1969, pp.1-2.

C.A.P. NELSON, *Kierkegaard's Concept og Vocation in “An Occasional Discourse”*, in *IKC. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 15, pp. 85-110.

J. NEUMANN, *Kierkegaard zwischen Protestantismus und Katholizismus*, in: «Deutsches Pfarrerblatt», 50/1950, pp. 227-230.

G. NICHOLSON, *The Intense Communication of Kierkegaard's Discourses*, in *IKC. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 15, pp. 349-370.

M. NICOLETTI, *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e Storia in Sören Kierkegaard*, Bologna 1983.

H.A. NIELSEN, *Two Levels of Indirect Communication*, in: A. Mc Kinnon (a cura di), *Kierkegaard. Resources and Results*, Waterloo 1982, pp. 92-100.

A.F. NØRAGER PEDERSEN, *Prædikenens Idéhistorie*, Copenhagen 1980.
ID., *Den Kunst at prædike*, Frederiksberg 1986.

M. OPPENHEIM, *Four Narratives on the Interhuman: Kierkgaard, Buber, Rosenzweig, and Levinas*, in: *IKC. Works of Love*, vol. 16, Macon 1999, pp. 249-278.

K. OZAKI, *Time and Eternity in Kierkegaard. On the Problem of Temporality*, in: «Kierkegaard-Studiet», n. 4, International Edition Søren Kierkegaard Society in Japan, Osaka 1967, pp. 4-6.

L. PAREYSON, *Kierkegaard e Pascal*, a cura di S. Givone, Milano 1998.
ID., *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Milano 2001.

P. PARKOV, *Bibelen i Søren Kierkegaards Samlede Værker*, Copenhagen 1983.

D.G.M. PATRICK, *Pascal and Kierkegaard. A Study in the Strategy of Evangelism*, 2 voll., London and Redhill 1947.

G. PATTISON, *A Dialogical Approach to Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, in: «Journal for the History of Modern Theology», vol. 3, p. 185-202.

ID., *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious. From the magic Theatre to the Crucifixion of the Image*, New York 1992.

ID., «Who» is the Discourse?, in: «Kierkegaardiana», 16/1993, pp. 28-45.

ID., *Johannes Climacus and Aurelius Augustinus on Recollecting the Truth*, in *IKC. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, vol. 7, Macon 1994, pp. 245-260.

ID., »Before God« as a Regulative Concept, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1997*, Berlin-New York 1997, pp. 70-84.

ID., *The Theory and Practice of Language and Communication in Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, in: «Kierkegaardiana», 19/1998, pp. 81-94.

ID., *New Year's Day: A Comparative Study of the First of the Eighteen Upbuilding Discourses*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 74-99.

ID., *The Most Dangerous of Gifts or 'What Did Language Say to Adam?'*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2001*, Berlin-New York 2001, pp. 220-233.

ID., *Kierkegaard's Upbuilding Discourses. Philosophy, Theology, Literature*, London and New York 2002.

ID., *The Art of Upbuilding*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 77-89.

A. PAULSEN, *Das Verhältnis des Erbaulichen zum Christlichen*, in: «Kierkegaardiana», 6/1966, pp. 97-106.

ID., *Was heißt existieren*, in: «Kierkegaardiana», 8/1971, pp. 182-192.

ID., *Menschen Heute. Analysen aus Reden Søren Kierkegaards*, Hamburg 1973.

J. PEDERSEN, *Søren Kierkegaards Bibelsyn*, in: «Kierkegaardiana», 9/1974, pp. 23-55 [*Kierkegaard's View of Scripture*, in: «Bibliotheca Kierkegaardiana», 2/1978, pp. 27-57].

T. PEPPER, *Abraham: Who Could Possibly Understand Him?*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Berlin-New York 1996, pp. 211-239.

ID., *Male Midwifery: Maieutics in The Concept of Irony and Repetition*, in: N.J. Cappelørn – J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference "Kierkegaard and the Meaning of Meaning It"*, Copenhagen, May 5-9, 1996, Berlin-New York 1997, pp. 460-480.

J. PEDERSEN, *Kierkegaard's View of Scripture*, in: «Bibliotheca Kierkegaardiana» n. 2, Copenhagen 1978, pp. 27-57.

G. PENZO, *La verità eterna che nasce nel tempo*, Padova 2000.

G. PERINI, *Sören Kierkegaard: il coraggio di dire «io»*, in: «Idea», 1/1970, pp. 41-48.

R.L. PERKINS, *Two Nineteenth Century Interpretations of Socrates. Hegel and Kierkegaard*, in: «Kierkegaard-Studiet», n. 4, International Edition Søren Kierkegaard Society in Japan, Osaka 1967, pp. 9-14.

ID., *Abraham's Silence Aesthetically Considered*, in: G. Pattison (a cura di), *Kierkegaard on Art and Communication*, a cura di G. Pattison, New York 1992, pp. 100-113.

ID., *The Politics of Existence: Buber and Kierkegaard*, in: M.J. Matustík e M. Westphal (a cura di), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington 1995, pp. 167-181.

ID., *Upbuilding as a Propadeutic for Justice*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 325-356.

E. PERRY, *Was Kierkegaard a Biblical Existentialist?*, in: «The Journal of Philosophy of Religion», 36/1956, pp. 17-23.

M.G. PIETY, *The Reality of the World in Kierkegaard's Postscript*, in: *IKC. Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, vol. 12, Macon 1997, pp. 169-186.

M. PLEKON, *Søren Kierkegaard at the End: Authority in the Attack of the Church*, in: P. Houe (a cura di), *Anthropology and Authority. Essays on Søren Kierkegaard*, Amsterdam-Atlanta 2000, pp. 299-312.

T. POLK, *The Biblical Kierkegaard. Reading the Rule of the Faith*, Macon 1997.

J. PONS, *On Imitating the Inimitable: Exemple, Comparison, and Prototype*, in *IKC. Upbuilding Discourses in Various Spirits*, vol. 15, pp. 173-198.

ID., *Stealing a Gift: Kierkegaard's Pseudonyms and the Bible*, New York 2004.

R. POOLE, *The Indirect Communication*, Charlottesville and London 1993.

ID., «My wish, my prayer»: *Keeping the Pseudonyms Apart. Preliminary Considerations*, in: N.J. Cappelørn – J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference "Kierkegaard and the Meaning of Meaning It"*, Copenhagen, May 5-9, 1996, Berlin-New York 1997, pp. 156-176.

D.D. POSSEN, *Can Patience Be Taught?*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 239-263.

J. POWELL CLAYTON, *Zarathustra and the Stages on Life's Way: a Nietzschean Riposte to Kierkegaard?*, in: «Nietzsche Studien», 14/1985, pp. 179-200.

E.I. RAMBALDI (a cura di), *Qohelet: letture e prospettive*, Milano 2006.

R. PURKARTHOFFER, *Imagin(arr)ation. Bemerkungen zum Dialektischen und Bildlichen in einigen Erbauliche Reden*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 146-162.

Id., *Trendelenburg: Traces of a Profound and Sober Thinker in Kierkegaard's Postscript*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2005*, Berlin-New York 2005, pp. 197-207.

H. PYPER, *The Apostle, the Genius and the Monkey: Reflections on Kierkegaard's "The Mirror of the Word"*, in: G. Pattison (a cura di), *Kierkegaard on Art and Communication*, New York 1992, pp. 125-136.

Id., *The Lesson of Eternity: Christ as Teacher in Kierkegaard and Hegel*, in: *IKC. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, vol. 7, Macon 1994, pp. 129-146.

Id., *Kierkegaard's Canon. The Constitution of the Bible and of the Authorship in Concluding Unscientific Postscript*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2005*, Berlin-New York 2005, pp. 53-70.

S. QUINZIO, *Un commento alla Bibbia*, Milano 1973.

Id., *Kierkegaard. Il cristiano moderno*, in: «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 1/2000, pp. 179-189.

M. RAE, *Kierkegaard, Barth and Bonhoeffer: Conceptions of the Relations between Grace and Works*, in: *IKC. For Self-Examination and Judge for Yourself!*, vol. 21, Macon 2002, pp. 143-168.

G. RAVASI, *Giobbe*, Roma 1991³.

Id., *Qohelet. Il libro più originale e "scandaloso" dell'Antico Testamento*, Cinisello Balsamo 2004□.

U. REGINA, *La costruzione dell'interiorità in Søren Kierkegaard. Dalla ripetizione esistenziale al salto del paradosso*, Venezia 1995.

Id., *La finitudine dell'uomo, l'onnipotenza di Dio e il senso dell'essere. Da Kierkegaard a Heidegger*, in: M. Nicoletti – G. Penzo (a cura di), *Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, Brescia 1999, pp. 279-291.

Id., *Kierkegaard. L'arte di esistere*, Brescia 2005.

Id., *Identità, divenire e ripetizione nell'esistere del singolo in Kierkegaard*, in: Aa. Vv., *Le Parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Milano 2005, pp. 507-517.

ID., *Quando l'ideale insidia l'edificante*, in: «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 4/2005, pp. 99-113.

ID., *La presenza di Kierkegaard in Heidegger*, in: «Notabene. Quaderno di studi kierkegaardiani», 5/2006, pp. 203-215.

L. REIMER, *Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard*, in: «Kierkegaardiana», 7/1968, pp. 19-63 [comparirà anche in: M. Theunissen (a cura di), *Materialen zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt am Main 1979, pp. 302-346].

P. RICOEUR, *Kierkegaard. La filosofia e l'«eccezione»*, tr. it. di I. Bertolotti, Brescia 1995.

J. RINGLEBEN, *Kierkegaards Begriff der Wiederholung*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1998*, Berlin-New York 1998, pp. 318-344.

R.C. ROBERTS, *The Virtue of Hope in Eighteen Upbuilding Discourses*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 181-203.

E. ROCCA, *La gioia possibile*, Introduzione a: S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, Roma 1998, p. 7-22.

ID., *Un uomo nuovo*, Introduzione a: S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, Roma 1999, pp. VII-XXVII.

ID., *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, Pisa 2004.

ID., *Il bisogno di Dio*, in: Id. (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, Brescia 2008, pp. 187-196.

P. ROGERS, *Indirect Communication: Training in Freedom*, in: J. Giles (a cura di), *Kierkegaard and Freedom*, New York 2000, pp. 142-155.

L.J. ROSAS III, *Scripture in the Thought of Søren Kierkegaard*, Nashville 1994.

T. ROSE, *Kierkegaard's Christocentric Theology*, Aldershot 2001.

A. RUDD, *The Moment and the Teacher: Problems in Kierkegaard's Philosophical Fragments*, in: «Kierkegaardiana», 21/2000, pp. 92-115.

V. RUMBLE, *Narrative and Finitude in Kierkegaard and Ricoeur*, in: P. Houe – G.D. Marino (a cura di), *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Copenhagen 2003, pp. 259-272.

B. SÀEZ TAJAFUERCE, *Principia Translationis*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 383-395.

H. SARF, *Reflections on Kierkegaard's Socrates*, in: «Journal of the History of Ideas», 44, n. 2, 1983, pp. 255-276.

J.-P. SARTRE, *L'universel singulier*, in: *Kierkegaard vivant*. Colloque organisée par l'Unesco à Paris du 21 au 23 Avril 1964, Gallimard, Paris 1966, pp. 20-63 [*Det Enkelte Almene*, in: «Slagmark. Tidsskrift for idéhistorie», n. 4/1985, Århus, pp. 5-27].

A. SCARAMUCCIA, *L'ironista nella botte. Søren Kierkegaard e la ricezione di Enten-Eller*, Pisa 2006.

L.-H. SCHMIDT, *Kierkegaards Gjentakelse*, in: «Kredsen», 1/1989, pp. 69-82 [*Réflexions sur la Répétition kierkegaardienne*, in: *Kierkegaard. Vingt-cinq études*, «Les Cahiers de la Philosophie», Université Lille III, 8/9, Cedex 1990, pp. 55-67].

C.O. SCHRAG, *Kierkegaard's existential Reflections on Time* [1961], in: W. Mc Bride (a cura di), *Existentialist Background: Kierkegaard, Dostoevskij, Nietzsche, Jaspers, Heidegger*, New York/London 1997, pp. 53-68.

Id., *Heidegger on Repetition and Historical Understanding*, in: «Philosophy East and West. A Quarterly of Asian and Comparative Thought», vol. XX, 3/1970, pp. 287-301.

H.-H. SCHREI, *Die Überwindung des Nihilismus bei Kierkegaard und Nietzsche* [1950], in: Id. (a cura di), *Sören Kierkegaard*, »Wege der Forschung«, Band CLXXIX, Darmstadt 1971, pp. 90-109.

J. SCHULTZ, *Om »Poesi« og »Virkelighed« hos Kierkegaard*, in: «Kierkegaardiana», 6/1966, pp. 7-29.

S. SCOPETEA, *Becoming the Flute: Socrates and the Reversal of Values in Kierkegaard's Later Work*, in: «Kierkegaardiana», 18/1996, pp. 28-48.

V. SECHI, *The Poet*, in: «Kierkegaardiana», 10/1977, pp. 166-181.

S. SHAKESPEARE, *Kierkegaard. Language and the Reality of God*, Aldershot-Burlington 2001.

Id., *A Word of Explanation: Transfiguring Language in Kierkegaard's Eighteen Upbuilding Discourses*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 91-106.

A. SICLARI, *L'itinerario di un cristiano nella cristianità. La testimonianza di Kierkegaard*, Milano 2004.

E. SKJOLDAGER, *At trænge til Gud – Indførelse i Søren Kierkegaards opbyggelige Taler 1843-1844*, Copenhagen 1980.

J. SLØK, *Kierkegaards Bestimmung des Begriffes »Gottes Wort«*, in: *Kierkegaard Symposium*, «Orbis Litterarum», tomo X, fasc. 1-2, Copenaghen 1955, pp. 236-244.

ID., *Kierkegaard og Luther*, in: »Kierkegaardiana«, 2/1957, pp. 7-24 [*Kierkegaard and Luther*, in: H.A. Johnson – N. Thulstrup (a cura di), *A Kierkegaard Critique*, New York 1962, pp. 85-101].

ID., *Kierkegaard, penseur de l'humanisme*, trad. di E.-M. Jacquet-Tisseau, Prefazione di H.-B. Vergote, Paris 1996.

J.K.A. SMITH, *Alterity, Transcendence and the Violence. Concept. Kierkegaard and Heidegger*, in: «International Philosophical Quarterly», 38/1998, pp. 369-381.

F. SONTAG, *The Role of Repetition*, in: «Bibliotheca Kierkegaardiana», 3/1980, pp. 283-294.

S. SPERA, *Il giovane Kierkegaard. Indagini critiche sulla filosofia della religione e studi sugli aspetti inediti del pensiero kierkegaardiano*, Padova 1977.

G. STACK, *Kierkegaard and the Phenomenology of Repetition*, in: «Journal of Existentialism», 7/1966-67, pp. 111-128.

ID., *Repetition in Kierkegaard and Freud*, in: «The Personalist», LVIII/1977, pp. 249-260.

J. STAROBINSKI, *Les Masques du Pécheur et les Pseudonymes du Chrétien*, in: *Kierkegaard. Vingt-cinq études*, «Les Cahiers de la Philosophie», Université Lille III, 8/9, Cedex 1990, pp. 255-269.

S. STEFFELSEN, *Rilke og Søren Kierkegaard*, in: «Meddelelser fra Søren Kierkegaard Selskabet», n. 4, Copenaghen 1954, pp. 10-11.

J. STEWART, *Hegel als Quelle für Kierkegaards Wiederholungsbegriff*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1998*, Berlin-New York 1998, pp. 302-317.

ID. (a cura di), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Aldershot-Burlington 2008.

M. STRAWSER, *Both/And: Reading Kierkegaard from Irony to Edification*, New York 1997.

W. STROLZ, *Die Hiob-Interpretation bei Kant, Kierkegaard und Bloch*, in: «Kairòs», 23/1981, pp. 75-87.

E. STROWICK, *Passagen der Wiederholung. Kierkegaard – Lacan – Freud*, Stuttgart/Weimar 1999.

N.H. SØE, *Karl Barth og Søren Kierkegaard*, in: «Kierkegaardiana», 1/1955, pp. 55-64.

P. SØLTOFT, *Svimmelhedens Etik – om Forholdet mellem den Enkelte og den Anden hos Buber, Levinas og især Kierkegaard*, Copenhagen 2000.

ID., *To Let Oneself Be Upbuilt*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 19-39.

ID., *Recent Danish Literature on the Upbuilding Discourses 1843 and 1844 and The Three Discourses on Imagined Occasions*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 251-260.

ID., *The Power of Eloquence: on the Relation between Ethics and Rhetoric in Preaching*, in: P. Houe – G.D. Marino (a cura di), *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Copenhagen 2003, pp. 240-247.

ID., *L'amore copre molti peccati*, in: E. Rocca (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, Brescia 2008, pp. 133-148.

E. TAMEZ, *Qohelet ovvero il dubbio radicale*, Torino 2005.

M.C. TAYLOR, *Dialectics and Communication: Hegel and Kierkegaard*, in: J.K. Bukolahl (a cura di), *Kierkegaard and Dialectics*, Aarhus 1979, pp. 5-52.

M.L. TAYLOR, *Ordeal and Repetition in Kierkegaard's Treatment of Abraham and Job*, in: G.B. Connell – C.S. Evans (a cura di), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, Atlantic Highlands 1992, pp. 33-55.

M. THEUNISSEN, *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Freiburg-München 1982.

ID., *Anthropologie und Theologie bei Kierkegaard*, in: N.J. Cappelørn – J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference "Kierkegaard and the Meaning of Meaning It"*, Copenhagen, May 5-9, 1996, Berlin-New York 1997, pp. 177-190.

ID., *ο αὐτὼν λαμβάνειν. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins*, in: ID., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1997, pp. 321-377.

ID., *Das Erbauliche im Gedanken an den Tod: Traditionale Elemente, innovative Ideen und unausgeschöpfte Potentiale in Kierkegaards Rede "An einem Grabe"*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2000*, Berlin-New York 2000, pp. 40-73.

C.L. THOMPSON, *H.L. Martensen's Theological Anthropology*, in: G.L. Stengren (a cura di), *Faith, Knowledge, and Action. Essays presented to Niels Thulstrup on his sixtieth birthday*, Copenhagen 1984, pp. 199-216.

J. THOMPSON, *The Lonely Labirinth. Kierkegaard's Pseudonymous Works*, Southern Illinois 1967.

N. THULSTRUP, *Le désaccord entre Kierkegaard et Hegel. Note*, in: «Kierkegaard-Studiet», n. 1, International Edition Søren Kierkegaard Society in Japan, Osaka 1964, pp. 112-124.

ID., *Kierkegaards Verhålnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835-1846. Historisch-analytische Untersuchung*, Stuttgart 1972.

ID., *Kierkegaard og Pascal*, in: Id., *Akcept og Protest*, vol. 1, Copenhagen 1981, pp. 231-236.

X. TILLIETTE, *Larvatus pro Deo*, in: R. Boyer – J.-M. Paul, *Kierkegaard. La découverte de l'existence*, Nancy 1990, pp. 25-46.

V. TSAKIRI, *Repetition qua 'double contemporaneity': God-man and the Single Individual*, in: «Søren Kierkegaard Newsletter», 51/2007, pp. 33-41.

H.N. TUTTLE, *The Crowd is Untruth. The existential critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset*, New York-Paris, 1996.

K. UCHIDA, *Thorn in the Flesh and Religious Experience. Søren Kierkegaard's Case, dialectically understood*, in: «Kierkegaard-Studiet», n. 5, International Edition Søren Kierkegaard Society in Japan, Osaka 1968, p. 8.

P. ULSTRUP, *Til Kierkegaards Forståelse af Prædikenens Kategori*, in: «Kierkegaardiana», 14/1988, pp. 85-99.

G. VAHANIAN, *La fois une fois pour toutes. Méditations kierkegaardiennes*, Genève 1996.

C. VALENZIANO, *Limiti della cristologia kierkegaardiana*, in: «Giornale di Metafisica», 20/1965, pp. 20-29.

A.L.M. VALLS, *Between Socrates and Christ: on Irony and Love in Kierkegaard*, in: P. Houe – G.D. Marino (a cura di), *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*, Copenhagen 2003, pp. 171-179.

W. VAUGHAN, *The Phenomenology of Time in Pauline Epistles*, in: «Encounter», 52/2, 1955, pp. 147-173.

H.-B. VERGOTE, *La Relation chez Søren Kierkegaard et Martin Buber*, in: «Istina», 25/1981, pp. 5-18.

ID., *Sens et Répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, 2 voll., Paris 1982 (Ivi, *L'ironie des Discours édifiants et l'ouverture de l'oeuvre*, pp. 93-166).

ID., *L'oeuvre édifiante de Kierkegaard*, in: «Kairòs», n. 10 [*Kierkegaard. Actes du Colloque franco-danois Retour de Kierkegaard / Retour à Kierkegaard*. Université de Toulouse-Le Mirail, 15-16 novembre 1995], Toulouse 1997, pp. 177-190.

K. VERSTRYNGE, 'Anxiety as Innocence': *between Vigilius Haufniensis and AntiClimacus*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2001*, Berlin-New York 2001, pp. 141-157.

N. VIALLANEIX, *Kierkegaard ou l'anti-théologie*, in: Aa.Vv., *Foi et Vie*, Paris 1970, pp. 13-51.

ID., *Kierkegaard. L'Unique devant Dieu*, Paris 1974.

ID., *Écoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la Parole*, 2 voll., Paris 1979.

ID., *Kierkegaard, l'Ancien Testament et Israël*, in: «Études Théologiques et Religieuses», 4/1979, pp. 547-577.

ID., *The Law of »Gjentagelse«*, in: B. Bertung (a cura di), *Kierkegaard – Poet of Existence*, Copenhagen 1989, pp. 120-131.

V. VITIELLO, *La mediazione immediata e l'exaífnis*, in: E. Rocca (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, Brescia 2008, pp. 61-72 [già in: V. Vitiello, *Ripensare il cristianesimo. De Europa*, Torino 2008, pp. 119-133, col titolo: *Exaífnis. Søren Kierkegaard e l'esperienza cristiana del tempo*].

J. WAHL, *Études kierkegaardiennes*, Paris 1974.

ID., *Kierkegaard. L'Un devant l'Autre*, Paris 1998.

J.D.B. WALKER, *To Will One Thing. Reflections on Kierkegaard's 'Purity of the Heart'*, Montréal and London 1972.

ID., *Communication and Community*, in: A. Mc Kinnon (a cura di), *Kierkegaard. Resources and Results*, Waterloo 1982, pp. 71-73.

ID., *Kierkegaard: The Descent Into God*, Kingston and Montréal 1985.

S. WALSH, *Kierkegaard: Poet of the Religious*, in: G. Pattison (a cura di), *Kierkegaard on Art and Communication*, New York 1992, pp. 1-22.

ID., *Dying to the World and Self-Denial in Kierkegaard's Religious Thought*, in: *IKC. For Self-Examination and Judge for Yourself!*, vol. 21, Macon 2002, pp. 169-197.

ID., *When "that Single Individual" is a Woman*, in: *IKC. Eighteen Upbuilding Discourses*, vol. 5, Macon 2003, pp. 31-50.

J. WATKIN, *Kierkegaard og Balle*, in: *Kierkegaard Inspiration*, Søren Kierkegaard Selskabets populære Skrifter, 20/1991, pp. 35-46.

ID., *The Idea of Fate in Kierkegaard's Thought*, in: J. Giles (a cura di), *Kierkegaard and Freedom*, New York 2000, pp. 105-120.

ID., *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, Lanham-Maryland-London 2001.

ID., *The Letter from the Lover: Kierkegaard on the Bible and Belief*, in: *IKC. For Self-Examination and Judge for Yourself!*, vol. 21, Macon 2002, pp. 287-313.

J. WERNAA BUTIN, *Crossing the Same River Twice? Reading Kierkegaard's Rethorical Repetitions*, in: N.J. Cappelørn – H. Deuser (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2006*, Berlin-New York 2006, pp. 129-147.

M. WESTPHAL, *Johannes and Johannes: Kierkegaard and Difference*, in: *IKC. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, vol. 7, Macon 1994, pp. 13-32.

R. WIDENMAN, *Some Aspects of Time in Aristotle and Kierkegaard*, in: «Kierkegaardiana», 8/1971, pp. 7-22.

ID., *Plato and Kierkegaard's 'Moment'*, in: G.L. Stengren (a cura di), *Faith, Knowledge, and Action. Essays presented to Niels Thulstrup on his sixtieth birthday*, Copenhagen 1984, pp. 251-256.

F.-E. WILDE, *Sein und Wirklichkeit*, in: «Kierkegaardiana», 8/1971, pp. 193-198.

I. WINKEL HOLM, *Kierkegaard's Repetitions: A Rhetorical Reading of Søren Kierkegaard's Concept of Repetition*, trad. di S. Sampson, in: «Kierkegaardiana», 15/1991, pp. 15-28.

ID., *Tanken i Billedet. Søren Kierkegaards Poetik*, Copenhagen 1998.

R.E. WOOD, *Recollection and Two Banquets: Plato's and Kierkegaard's*, in: *IKC. Stages on Life's Way*, vol. 11, Macon 2000, pp. 49-68.

A.G. WRIGHT, *For Everything there is a Season: the Structure and Meaning of the Fourteen Opposites (Eccl. 3, 2-8)*, in: Aa. Vv., *De la Tôrah au Messie*, Paris 1981.

M. WYSCHOGROD, *Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence*, London 1954.

A. ZAWACKI, *"The Break is not a Break". Kierkegaard, Heidegger and Poiesis as Abiding Love*, in: «The Antioch Review», 62/2004, pp. 156-170.

M.E. ZIMMERMANN, *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Athens 1981.

T. AAGAARD OLESEN, *Kierkegaards Schelling. Eine historische Einführung*, in: J. Hennigfeld e J. Stewart (a cura di), *Kierkegaard Studies. Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Berlin-New York 2003, pp. 1-102.